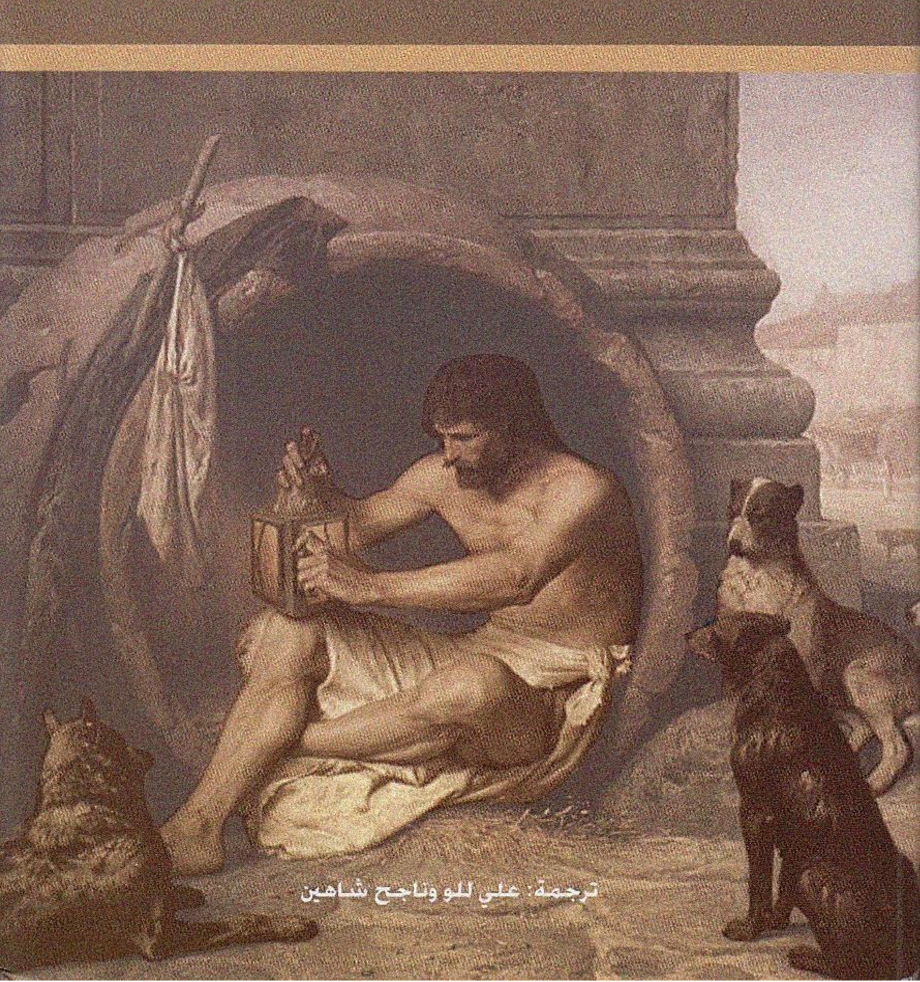
الزهد
في العالم
الإغريقي - الروماني

ريتشارد فين



ترجمة: علي للو وناجح شاهين

ريتشارد فين

الزهد في العالم

الإغريقي– الروماني

ترجمة: علي للو وناجح شاهين

مراجعة: عمر الأيوبي

الطبعة الأولى 1433هـ 2012م

BV5023 .F5612 2011
Finn, R. D. (Richard Damian), 1963-
Asceticism in the Graeco-Roman world
الزهد في العالم الاغريقي - الروماني / تأليف ريتشارد فين ؛ ترجمة علي للو .- أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2012 (مطبعة جامعة كامبرج).
ص 250 ؛ 15×23 سم.
ترجمة كتاب: Asceticism in the Graeco-Roman world
تدمك: 978-9948-01-951-0
1 - الزهد. 2 - الزهد-تاريخ.
3 - الزهاد.
أ-للو، علي.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
Richard Finn
Cambridge University Press
Asceticism in the Graeco-Roman World

First published by Cambridge University Press in 2009



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 451 6515 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+



www.adach.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 171 6576 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

الزهد في العالم

الإغريقي–الروماني

المحتويات

شكر وعرفان

هناك الكثير مما أدين به أكاديمياً، إذ سيتضح للقارئ مدى اعتمادي في أعمالي المتنوعة على ثقافة الآخرين الذين تفوق خبرتهم المحددة معرفتي في ميدان تخصصهم. وآمل أن أنوه بهم بصورة ملائمة في هوامش هذا الكتاب. هناك ثلاثة أشخاص علّقوا بسخاء على فصول معينة، ما أدى إلى إثرائها إلى حد كبير: ياس إلسنر Jas Elsner، والأخت مارجريت أتكِنز Sr Margaret Atkins (رسائل القديس أوغسطين)، وأخص بالذكر أيضاً بيتر غارنسي Peter Garnsey. إنني أعرب عن امتناني العظيم لهم لما قدموه من جهد وتشجيع. ولا يفوتني أن أشكر الواعظ تيموثي ردكلف Timothy Radcliffe، وروس هنت Ros Hunt، على صبرهما معي في مشروع تطلب أخذ الحاسوب المحمول في الإجازة مرات يصعب عليَّ حصرها. غير أن مايكل شارب Michael Sharp، من مطبعة جامعة كامبريدج، فاقهما صبراً، حيث أتاح لي الوقت الكافي لإنجاز هذا الكتاب. إنني أشكره وأشكر زملاءه في المطبعة على عملهم في إصدار هذا الكتاب.

مقدمـــة

يقر الأسقف باسيل Basil، أسقف أنقرة في منتصف القرن الرابع، في رسالته حول العذرية بأن الصلاح يتخذ أشكالاً عديدة ضمن الكنيسة، وأن قُرّاءه يمكن أن يجدوا بسهولة أعمالاً تمجّد الأوجه المختلفة للحياة الصالحة. وهناك ترانيم عن العذرية، ونصوص تمتدح أولئك الذين يكبحون شهوات الجسد عن طريق الصيام والنوم على الأرض، ومدائح مطوّلة لأولئك الذين باعوا ممتلكاتهم لأجل الرب[1]. وقد سوّغ وجود هذا الكم المتنامي من الأدبيات قرار الأسقف باقتصار فكرته على العذرية المقدسة، والحرية شبه الإلهية التي تظفر بها العذرية، متخلصة من كل ما هو قابل للفساد. ويقدم لنا باسيل لمحة عن التشجيع الدائم على ممارسات مختلفة، تسمى في العادة «تنسّكية»، كما أنه يطرح ببراعة أسئلة عديدة حول تلك الممارسات. وما دام الأسقف قد ربط ممارسات مختلفة بحيوات مختلفة، فإلى أي مدى كانت تلك الممارسات عناصر مشتركة في حياة التنسك ذاتها؟ وما هي المعتقدات التي أضفت معنى على تلك الممارسات؟ وهل تختلف المعتقدات والممارسات التي عرفها باسيل في القرن الرابع، عن تلك الشائعة لدى المسيحيين في القرون السابقة، وما علاقتها بنشوء الرهبنة؟ وبما أن الأسقف اكتفى بالكتابة عن قيمتها ضمن حياة الكنيسة فقط، فإلى أي مدى كانت تلك الممارسات والمعتقدات شائعة لدى المسيحيين، والوثنيين واليهود؟ وما الذي يمكن أن تعنيه تسميتها «تنسكية»؟ هذه هي الأسئلة التي يسعى هذا الكتاب للإجابة

---

(1) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, I, PG 30, 669. سأتفحص هذا النص بمزيد من التمعن في الفصل الخامس. ولأجل الإيجاز، فإني عند الإشارة إلى نصوص الأدب الكلاسيكي والكنسي، اذكر الكتاب والفصل من دون ذكر الصفحة في الطبعة الجديدة المنقحة، إلا عندما أذكر النص اليوناني أو اللاتيني. الطبعات الأكثر أهمية تدرج في قائمة البيبليوغرافيا. والترجمات الواردة لي ما لم يشر خلاف ذلك.

عنها في بحثه عن الزهد في العالم الإغريقي–الروماني.

إن التعريف الفضفاض الذي سأستخدمه للزهد، «هو الامتناع الطوعي، لأسباب دينية، عن الطعام والشراب، والنوم، والثروة، أو النشاط الجنسي». ومثل هذا الامتناع قد يكون دورياً أو دائماً. وفيما يتعلق بالصوم، فإنه يمكن أن يشمل الامتناع عن بعض الأشياء كاللحم أو الخمر، أو الامتناع الأكثر شمولية عن الطعام أو الشراب عامة لفترة معينة. لكن النقطة الرئيسة هنا، تتمثل في أن الفهم، الذي يضيء نمطاً معيناً من التقشف الديني، يؤسس لشكل مميز من الزهد. وقد تضمّن العالم اليوناني – الروماني عدة أشكال مختلفة من التنسّك، تحمل معاني مختلفة لدى أولئك الذين يمارسونها. وساد جدل يفيد بأن أي ممارسة ثقافية، في الواقع، يمكن أن تحمل معاني اجتماعية متعددة.[1] وهذه المعاني هي ما أصبو إلى تسليط الضوء عليها.

والمؤلف في القرن الحادي والعشرين، مثله مثل سلفه في القرن الرابع، لا بد وأن يعترف بلا تردد بأن الكثير من الأدبيات موجودة في المجال الذي اختاره. فبإمكان قرّائي أن يجدوا بالفعل دراسات رئيسة حول موضوعات منفردة: طبيعة الزهد، وشخصية الرجل المقدس، والعذارى المقدّسات، ونشوء الرهبنة.[2] إن أحد البواعث الكامنة وراء الكتاب الحالي، هو جعل هذا المبحث

(1) D. Borian, Carnal Israel: Reading Sex In Talmudic Culture (Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of Claifornia Press, 1993), 94-5.

(2) على سبيل المثال، V. L. Wimbush and R. Valantasis (eds.), Asceticism (Oxford and New York: Oxford University Press 1955); P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antquity», JRS 61 (1971), 80-101, and «The Saint as Exemplar in Late Antiquity», Representations 2 (1983), 1-25; P. Cox, Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man (Berkeley: University of California Press, 1983); S. Elm, «Virgins of God»: The Making of Asceticism in Late Antiquity (Oxford: Clarendon Press, 1994); M. Dunn, The Emergence of Monasticism in Late Antiquity (Oxford: Blackwell, 2000); D. Caner, Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in late Antiquity (Berkeley, Los Angeles, London: University Of California Press, 2002).

متاحاً لغير المتخصصين، مع دمجه في إطار واحد. غير أن هناك ميزة إضافية لأي دراسة شاملة؛ فتسليط الضوء بصورة ضيقة، ربما يخفق في إيضاح العلاقات المهمة بين الأحداث. فقد ضعفت الروايات التاريخية للرهبنة، وفهمنا سبب تناميها السريع في القرن الرابع، بسبب الإخفاق في إدراك تيارات التنسّك القوية التي ظهرت بالفعل في المسيحية خلال القرون الثلاثة الأولى بعد المسيح. ويمكن أن يدفع تجاهل العلاقات المؤرخين إلى إساءة طرح المسألة: لسنا بحاجة إلى السؤال عن سبب اتخاذ المسيحية منحى تنسكيّا، وإنما لماذا أصبحت الأشكال الجديدة من التنسّك رائجة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن سيَر الرهبنة وأخبار القديسين الأخرى، منحازة إلى الفرد المقدّس (رجل أو امرأة) في مركز الرواية التي تقدمها السيرة. وربما يقودنا ذلك إلى التفكير في التنسّك بوصفه في المقام الأول إعلاء للفرد فوق الآخرين، وبصورة مغايرة لهم، مثلما هو أداة أساسية في بناء القداسة الشخصية. وربما نتجاهل بعد ذلك الكثير مما هو مهم فيما يخص الزهد الطائفي (أو الجماعي) الملاحظ في الكنيسة الأولى، بما في ذلك الأشكال المختلفة من المسيحية التي تحدّد نفسها جزئياً مقابل بعضها بعضاً من خلال ممارساتها الزهدية المتباعدة. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يقرّ بتأثير كتاب أثاناسيوس «حياة القديس أنطوني» الواسع على الرهبنة في القرنين الرابع والخامس، والناسك المصري الذي غالباً ما يعتبر أنه «أبو الرهبان»، فإنه يعارض التأثير المفرط، وغير المعترف به غالباً، لكتاب «حياة القديس أنطوني» على وجهات النظر الحديثة للزهد المسيحي. وليس من المصادفة أو المفيد، أن «تبدأ دراسات الزهد عادة مع الجزء الأخير من القرن الثالث وبدايات القرن الرابع».[1]

---

(1) James A. Francis, Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World (Pennsylvania State University Press, 1995), xv.

5. للاطلاع على الدين في العصر القديم، انظر أدناه.

إن الآراء المسبقة حول جدّة المسيحية، وحول الديانات القديمة عامة بوصفها كيانات منفصلة من المؤمنين والمبادئ الاعتقادية؛ والتقسيمات التخصصية في الجامعات التي فصلت تقليدياً اللاهوت عن الدراسات اليونانية، وتاريخ الكنيسة عن التاريخ القديم؛ وهو اتجاه أكاديمي لتفضيل أثينا القديمة وروما في زمن أغسطس قيصر على العصر القديم المتأخر؛ هذه العوامل مجتمعة ساهمت في نقص الكتب التي تدرس الزهد المسيحي في سياق الممارسات الزهدية اليهودية والوثنية. مع ذلك، يبدو أن الخطر في إساءة تفسير القصة عبر إغفال الارتباطات لا ينطبق فقط على ما يخص الأشياء المتضمنة في المسيحية؛ وإنما ينطبق أيضاً بشكل مماثل على الارتباطات بين المسيحيين والوثنيين واليهود. وسوف نوضح كيف أن تاريخ الزهد المسيحي في بداياته يتضمن قدراً غير قليل من توافق الممارسات اليهودية للتوبة التي تعود إلى الصلوات البسيطة مع معتقدات فلسفية وثنية تدور حول دور الانضباط الزهدي في تحقيق التأمل في الذات الإلهية. لقد كان ذلك وجوداً مشتركاً ناجماً جزئياً عن احتشاد المكونات وامتزاجها. ويمكن بملاحظة الصورة الأكبر أن نتخلص من نقاط مشوشة في مواضع أخرى. عندما تتفحّص المصادر الوثنية للزهد المسيحي، فإنك تلاحظ أن الاهتمام الكبير الذي يبديه الكتّاب القدماء بالحياة الزهدية للفلاسفة، لا يجد بالضرورة مايوازيه عند الباحثين المعاصرين، حتى أولئك المعنيين بالتعاليم الأخلاقية لأولئك الفلاسفة: لا يحتوي فهرس كتاب براد إنوود «الأخلاق والفعل الإنساني في الرواقية المبكرة»، (Brad Inwood Ethics and Human Action in Early Stoicism)، على مفردات من قبيل «الزهد» أو «الطعام» أو «الجنس» أو «الزواج»[1]. وقد قاد الاهتمام المشروع بما وراء الأخلاق الرواقية إلى إهمال نسبي للأخلاق بوصفها

(1) B. Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism (Oxford: Clarendon Press, 1985).

طريقة حياة معينة مقصودة وغائية.

ربما تبنّت الدراسات تعريفات للزهد تشدد على أهمية فترات متصلة معينة من الممارسة والاعتقاد على حساب وقائع أخرى. وهكذا فإن سوزانا إيلم Susanna Elm في كتابها الممتاز «عذارى الرب» Virgins of God، تعرّف الزهد بوصفه «حقلاً» يقوم «على أفكار أفلاطونية – رواقية مميزة». وهي تفهم الزهد بأنه «طريقة نسقية لتحقيق الانضباط الذاتي» يتحول من خلالها «المتعبّد إلى إناء للإرادة الإلهية، وبهذه الطريقة يتمكن من الاتصال بالذات الإلهية من خلال شكل من أشكال الاتحاد الصوفي».[1] يقرّ هذا التعريف بالتفاعل بين الممارسة والاعتقاد، ويشدّد على ما يدين به أحد أشكال الزهد المسيحي في العصر القديم المتأخّر للفلسفة الوثنية (عن طريق الهيلينية اليهودية وفيلون بصورة جزئية)؛ ولكنه يخفي فترات مهمة أخرى من الممارسة والاعتقاد في اليهودية، ولا يتعامل بنزاهة مع الدور الرمزي الذي أدته العذرية المقدّسة في المسيحية المبكّرة. ويتضمن أيضاً النتيجة الغريبة (على أهميتها) التي تستبعد الرهبنة الأوغسطينية من التراث الزهدي المسيحي. ومن ناحية أخرى يقوم نيكيتا سينيوسوغلو Siniossoglou في دراسة حديثة عن ثيودوريت Theodoret متأثرة بثناء الأخير على النسّاك المنعزلين السريان، بوصف الزهّاد المسيحيين بأنهم أولئك الذين «هجروا المجتمع لكي يكونوا زهّاداً» ويحدد خصائص الزهد المسيحي بأنه الهادف إلى «إفناء الطبيعة الإنسانية والإرادة». وقد عارض على هذا الأساس «الفكرة الملتبسة، والواسعة الانتشار مع ذلك، باستمرارية مفترضة للبيديا[2] الفلسفية الهيلينية ضمن عالم الزهد القديم المتأخر».[3] ولعل هذا يعطي امتيازاً لنوع آخر معاكس من الزهد المسيحي تحت

(1)Elm, Virgins, 12-14.

(2) التعليم الهادف إلى عقل عارف وناضج– المترجم.

(3) Niketa Siniossoglou, Plato and Theodoret: The Appropriation of Platonic Philosophy and The Hellenic Intellectual Resistance (Cambridge University Press, 2008),

تأثير سِيَر القديسين في الحقبة القديمة المتأخرة. وهي تقلّل من أهمية فهم العذرية المقدسة الذي تستعرضه إلم Elm ودور العذراء بوصفها رمزاً للرحمة الإلهية في الكنيسة، واهتمامات الرهبان المصريين باستعادة الطبيعة الإنسانية المدمرة بشدة بسبب السقوط، وما يرافقها من شوق أو حماسة للاتحاد بالله.

وتتبنى تيريزا شو Teresa Shaw تعريفاً واسعاً للزهد من دون الإشارة إلى التراث الفلسفي. ووفقاً لهذا التعريف فإن الزهد «طريقة في الحياة تتطلب انضباطاً يومياً وقصدية في سلوكيات الجسد».[1] وهذا يقود إلى التركيز على الأفراد «الذين يميّزون أنفسهم عن باقي الجمهور المسيحي، بسبب من نكرانهم الجسدي». ولكن مثلما تعترف فإن ذلك يعطي امتيازاً للممارسات الزهدية اليومية للأقلية على الممارسات الزهدية الدورية للأغلبية. ويعتمد ريتشارد فالانتاسيز Richard Valantasis في بحثه في «إنجيل توما» Gospel Of Thomas في المسيحية المبكرة على تعريف أنثروبولوجي أوسع للزهد الذي يشكل «ممارسات في نطاق بيئة اجتماعية مسيطرة، تهدف إلى تدشين ذاتية جديدة، وعلاقات اجتماعية مختلفة، وكون رمزي بديل».[2] وعلى الرغم من ذلك، يؤكد هذا التعريف على الدور التحويلي الذي يمكن أن يؤديه السلوك الزهدي بالنسبة إلى فئة أقلية أو فرد في استبعاد الأدوار التي يمكن أن يلعبها

31, 129.

(1) T. M. Shaw, The Burden Of The Flesh: Fasting And Sexuality In Early Christianity (Minneapolis: .Fortress Press, c. 1998), 6.

(2) 10 فالانتاسيس، «هل يعد إنجيل توما زهدياً؟ العودة إلى مشكلة قديمة بنظرية جديدة»، 7,1 (1999) 64 أنظر أيضاً للمؤلف نفسه «بناء القوة في الزهد»

R. Valantasis, «Is the Gospel of Thomas ascetical? Revisiting an old problem with a new Theory», JECS (1999), 64. انظر المؤلف نفسه، «Constructions of power in asceticism», JAAR 63 (1995), 797. وفيه يستفيد فالانتاسيس من فوكو لتحليل الزهد بوصفه متضمناً لتقنيات تكوين الذات وحكمها، ومن النظرية الإشارية الاجتماعية لفحص التضامن الزهدي. مع ذلك فإن النظر المتكرر في الزهد يشير إلى فهم الزهد بوصفه أسلوب حياة لفرد معين.

في الحفاظ على الهوية الجمعية لفئة مسيطرة أو على تراتبيتها.[1] ولكنه يبدو غير مفيد على سبيل المثال في فهم دور الصوم الجمعي–الطائفي في اليهودية الحاخامية المبكرة. ولم يحظ أي تعريف، على أي حال، بموافقة عامة.[2]

عندما يتم الحديث، كما يشير العنوان الذي استخدمته، عن العالم الإغريقي–الروماني، فإن ذلك بذاته يوظف مفهوماً مشحوناً وغير دقيق يحتاج إلى توضيح. وهذه الدراسة تحتوي جوانب جغرافية وتزمينية وثقافية مشوّشة. ويهتم الكتاب بشكل كبير بالرجال والنساء الذين عاشوا في الإمبراطورية الرومانية منذ بداية القرن الأول إلى منتصف القرن الخامس، لكنه يتفحّص بالضرورة التقاليد الإغريقية والرومانية واليهودية الأقدم، بسبب دلالتها المستمرة في الثقافة الهيلينية، ولكونها تصف أيضاً شكلاً معيناً من الزهد المسيحي الذي يصل الحدود بين روما وفارس. وفي نطاق الإمبراطورية، راعت النخب المدينية الحاكمة والمنتمية إلى أقليات عرقية متنوعة الشعائر الإغريقية، فبنت المعابد والمزارات والأنصاب التي تعبر عن الولاء للدولة الرومانية. ولكنها في أماكن أخرى احتفظت بالشعائر التقليدية وتبنتها. وهي شعائر اختلفت كثيراً في الممارسة عما كان معتاداً في الديانات اليونانية أو الرومانية. وتمكّنت السياسة الرومانية من إعادة تشكيل العبادات السابقة مثلما هي في هيليوبولس (بعلبك) حيث قاد تأسيس مستعمرة تخضع لأوغسطس في موقع مدينة أقدم إلى تمجيد ثلاثة آلهة سورية، بوصفها ثالوثاً يتماهى مع جوبيتر

(1) بالنسبة إلى الصوم وهوية المجتمع في المسيحية المبكرة، انظر الفصل الثالث.

(2) انظر Steven D. Fraade, «Ascetical aspects of ancient Judaism», in A. Green (ed.), Jewish Spirituality, vol. I: From the Bible Through the Middle Ages (London: Routledge 1986), 253: «ليس هناك إجماع بين العلماء بشأن كيفية تعريف «الزهد» (والمصطلحات ذات الصلة)... ولا الطرق التي يعرّف فيها... المطبقة باتساق في مقارنة ... التراثات الدينية». للاطلاع على مزيد من تعريفات الزهد وأنواعه انظر E. Diamond, Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture (Oxford University Press, 2004), 3, 8-12.

وفينوس، وميركري[1].[2] ويهمل الكتاب الحالي بشكل كبير العديد من طقوس العبادات المحلية في المقاطعات الغربية من الإمبراطورية. وهي لا تشكّل جزءاً وثيق الصلة بقدر كاف بالفكر الديني العالمي، الذي دخل في الثقافة المسيطرة التي تؤثر في المسيحيين واليهود (وتعاديهم).

لقد أشرت إلى ميل الدراسات المبكرة لافتراض تقسيم بارع جداً بين الديانات في العالم الكلاسيكي. وشدّدت الأبحاث الحديثة على خطورة الاستخدام التبسيطي لحدود من قبيل «وثني»، و«مسيحي»، و «يهودي». وكتب ديفيد فرانكفورتر David Frankfurter أن استخدام كلمة وثني، وهي «لفظة قديمة للانحياز إلى الريفي غير المتحول، قد أدى بشكل لا مفر منه إلى مقارنة خاطئة بين «الوثنين» و«المسيحيين»، وإلى التشيؤ الخاطئ «لنصفين» دينيين جوهريين في العصر القديم المتأخر، على الرغم من أن الباحثين المعاصرين بذلوا جهوداً حثيثة لتقييد مصطلحاتهم».[3] توحي الإشارة إلى «نصفين» كم ظلت اليهودية «ثالثاً» مهملاً في التاريخ الديني في العالم الإغريقي – الروماني خارج فلسطين، لكن اهتمام فرانكفورتر يرتبط بمخاطر تصور أن هناك شيئاً وحيداً مثل الوثنية يمارسه «الوثنيون»، وخصوصاً عندما لا يمكن افتراض أن

(1) جوبيتر، كبير الآلهة الرومانية، وهو كوكب المشتري، وفينوس، إلهة الحب والجمال عند الرومان وهي كوكب الزهرة، ومركري، رسول الآلهة وهو كوكب عطارد – المترجم.

(2) 13 فيما يتعلّق بطقوس العبادات والولاء لروما، انظر J. L. Lightfoot, «Pilgrims and ethnographers: in search of the Syrian goddess», in Jas Elsner and Ian Rutherford (eds.), Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods (Oxford University Press, 2005), 333-52؛ بالنسبة إلى هليوبوليس، انظر Youssef Hajjar, La Triada»heliopolis-Baalbek: iconographie, theologie, culte et sanctuaries (University of Montreal, 1985), 177-280.

(3) David Frankfurter, «Beyond «Jewish Christianity»: continuing religious sub-cultures of the second and third centuries and their documents», in Annette Yoshiko Reed and Adam H. Becker (eds.), The Ways that Never Parted: Jew and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Tubingen: Mohr Siebeck, 2003), 131.

الوثنيين المتعلّمين يؤمنون بتعدّد الآلهة في مقابل توحيد مسيحي (ويهودي) بسيط. وعندما أصدر الإمبراطور ديشيوس في عام 249 أو 250 للميلاد مرسوماً يفرض على كل شخص في الإمبراطورية أن يقدّم الأضاحي للآلهة، ربما كان يهدف إلى تأمين حماسة دينية عن طريق إظهار التقوى، ولكن أولئك الذين يقدّمون أضاحي (لآلهة أخرى) لا يتشاركون في فهم واحد لعبادتهم. وقد كان بإمكان الوثني ماكسيموس المادوروسي Maximus of Madauros أن يسأل القديس أوغسطين St Augustine في القرن الخامس، «من هو الشخص غير السوي إلى حد إنكار الحقيقة الساطعة التي تقول بوجود إله واحد عظيم؟»[1] وقد كان أسقف هيبو[2] في ذلك الوقت يقرّع من يعدّون أنفسهم كاثوليكاً بسبب «زيارتهم الأصنام».[3] ويشترك أعضاء الكنيسة العاديون، مع الوثنيين في لبس التمائم أو اللجوء للسحر، الأمر الذي يرعب رؤساءهم الدينيين.

وعلى النحو ذاته، مع أننا نتحدث عن «المسيحي» و«اليهودي» فإنه يجب ألا نغفل «القوى المحرّكة المعقّدة دائماً للعلاقات اليهودية – المسيحية» وخصوصاً في الفترة التي تسبق القرن الرابع الميلادي.[4] بل إن استخدام تعبير مثل «يهودي مسيحي» يمكن أن يشمل طرقاً عديدة لكون المرء يهودياً أو مسيحياً. ويجب أن نكون يقظين تجاه الأشكال المختلفة لليهودية والمسيحيات الكثيرة، التي ازدهرت في القرون القليلة الأولى بعد ميلاد المسيح جنباً إلى جنب، وأحياناً في إطار ما سيعترف به لاحقاً على أنه التيار السائد القويم في كل ديانة عندما تنفصل بعضها عن بعض. ونستطيع رؤية عدم ملاءمة التقسيم الدقيق للعالم اليوناني – الروماني إلى مسيحيين

---

(1) Augustine Ep. 16.1.

(2) قرب عنابة المعاصرة في شمالي شرق الجزائر – المترجم.

(3) Augustine, En. In Ps. 88.2.14.

(4) Reed and Becker, «Introduction: Traditional Models and New Directions», in The Ways that Never Parted, 22.

ويهود ووثنيين، عندما نحاول تصنيف النصوص الغنوصية (العرفانية) التي وجدت في مكتبة نجع حمادي. وبعض من هذه النصوص يفسر العهد القديم عبر طرح وفرة من الانبعاثات أو الفيض من الإله الواحد للعالم الروحاني، أو أنه شيطان أعمى ينصب نفسه إلهاً ويخلق الإنسان الأول على صورته.[1] ولا تكمن الصعوبة ببساطة في تقرير ما الذي يعد اعتقاداً مسيحياً، وإنما في التعرف إلى الطبيعة المعقّدة للهوية الدينية لشخص ما. ويمكن فهم المانوية على سبيل المثال، على أنها ديانة وثنية متميزة عن المسيحية. ولكن تبنيها التوفيقي وإعادة تفسيرها لكثير من النصوص المسيحية، يسمح لها بادعاء الحقّ ببعض الشخصيات والتواريخ والنصوص المسيحية لنفسها في إطار العالم الإغريقي - الروماني. وقد نتج عن هذا ولاء مختلط كما في حالة ذلك المانوي فيكتورنس Victorinus الذي خدم أيضاً كمساعد شمّاس في الكنيسة الكاثوليكية في شمال أفريقيا.[2]

وعلى الرغم من هذه المحاذير، فإنني مع ذلك بنيت كتابي في فصول تفصل الزهد الوثني عن الزهد اليهودي والمسيحي. وعلينا أن لا نرفض المصطلح لمجرد أنه يحتاج إلى التعامل معه بحذر. فنحن لن نتمكن من رواية القصة كلها إلا إذا استخدمنا هذه التصنيفات للتمييز عموماً بين من مارسوا العبادات التقليدية، ومن اعتبروا نفسهم أبناء إسرائيل الذين ينتظرون «المسيح» Messiah، ومن اعتبروا أنفسهم أتباع يسوع المسيح. وهكذا يبدأ الفصل الأول القصة بفحص (ورفض) ادعاء فورفوريوس Porphyry، الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الذي يحدد حكمة واحدة أو قاعدة واحدة مشتركة بين حكماء العالم القديم. وأميز الدور الذي يؤديه التقشّف الدوري في العبادات الإغريقية – الرومانية عن الأشكال الزهدية الممارسة في المدارس الفلسفية الوثنية. ولا يجوز الخلط

(1) The Apocryphon of John, 1-15.

(2) Augustine, Ep. 236.1.

بين الزهد الكلبي والزهد الرواقي أو الزهد الأفلاطوني المحدث،[1] مع أنها جميعاً تشترك بفضيلة التقشف. وأميز أيضاً بين الزهد الذي مارسه الفلاسفة، والزهد الذي يمكن أن يصفهم بأنهم رجال مقدسون في النصوص الأدبية.

ويعنى الفصل الثاني بالزهد اليهودي. ويلقي أولاً نظرة على شارح التوراة السكندري فيلون Philo، وكيف استلهم الأفلاطونية المحدثة ليفسر الممارسات الزهدية اليهودية التقليدية. وكما أن خطاب فورفوريوس الشمولي يخفي تنويعات الزهد الوثني، كذلك شوّش فيلون رؤيتنا للمعاني العديدة للزهد بالنسبة إلى فئات في اليهودية الهيلينية والحاخامية المتأخرة. وقد وضعت هذين الفصلين حول الزهد اليهودي والوثني قبل تلك (الفصول 3–5) المتعلقة بالزهد المسيحي، لأن الزهد المسيحي في العالم الإغريقي الروماني لا يمكن تفسيره بشكل تماماً إلا في سياق مديونيته للفكر الوثني واليهودي. وبفعل ذلك لا أرغب في الإيحاء بأن المسيحية حلّت محل اليهودية، أو أن الزهد المسيحي لم يؤثر في الوثنية القديمة المتأخرة.

وقد كتبت أيضاً بشكل مطول أكثر عن الزهد المسيحي. وذلك يرجع مبدئياً إلى رغبتي في توضيح الطبيعة المعقدة للزهد المسيحي المبكر، الذي تعرض لمعالجة سيئة ردحاً طويلاً من قبل معالجات أعطت الحظوة عن غير حق للرهبان المصريين. لذا يتفحص الفصل الثالث الأدلة حول الأشكال المختلفة للزهد الجماعي الذي مارسه مختلف المسيحيين في القرنين الثاني والثالث وحتى

(1) الرواقية: مذهب فلسفي ازدهر حوالي القرن الرابع قبل الميلاد، واستمر حتى حوالي القرن الرابع الميلادي، ويعتبر زينون المؤسس لهذا المذهب. ورأى الرواقيون أن الناس يحققون أعظم الخير لأنفسهم، ويبلغون السعادة باتباع الحق، والتحرر من الانفعالات، والتركيز على أشياء بوسعهم السيطرة عليها، وان لدى كل إنسان إدراكاً داخلياً يربطه بالآخرين، وبالحق - الإله الذي يتحكم بالعالم. وللأفلاطونية المحدثة: تيار فلسفي ظهر في القرن الأول قبل الميلاد والقرنين الأول والثاني بعد الميلاد، واهتم بتجديد الفلسفة الأفلاطونية. ولعل فيلون السكندري أقدم ممثلي هذا التيار. وتفوق أفلاطون على جميع ممثلي الأفلاطونية المحدثة، وأصبح علمها الأبرز. وقد ورث العرب في بداية القرن السابع الميلادي كل التراث الأفلاطوني المحدث - المترجم.

زمن أورغينوس Oregon. ثم يركز الفصل الرابع على اللاهوت الزهدي لأورغينوس، الشارح والمفكر المهم من القرن الثالث، وعلى تأثيره العميق في كثير من أشكال الزهد المسيحي في المائتي عام التاليين، في كل من العذارى المنذورات للرهبنة في المدن من ناحية، والرهبان في الصحراء من ناحية أخرى. وسنرجع إلى أورغينوس إلى حدٍّ كبير نمو الزهد المسيحي بوصفه بناء للقداسة، أو الورع الشخصي. وهنا مرة أخرى، فإن القصة تظهر أفكاراً زهدية أفلاطونية محدثة، يتم توظيفها لتفسير الممارسات التقليدية؛ ولكن هذه الأفكار تجد الآن قبولاً واسعاً بين ممارسيها. ويُعنى الفصل الخامس أولاً بأشكال حياة الرهبنة المستقلّة إلى حدٍّ عن تأثير أورغينوس، وخصوصاً أديرة باخوميوس Pachomius في مصر، والقديسين في الشرق السوري، والرهبنة الكهنوتية في شمال أفريقيا، ويتساءل عن سبب تطوّرها على ذلك النحو. ويختتم الفصل بالتأمل في أثر الرهبنة في الكنيسة بشكل أوسع. وهكذا فإن القارئ الذي سيتابع القراءة حتى النهاية سيتذوّق الأشكال المختلفة للزهد الممارس في العالم الإغريقي -الروماني ودلالاتها، والأدوار المتفاوتة التي تؤديها هذه الحقول بالنسبة إلى الأفراد والجماعات.

الفصل الأول
الزهد الوثني: النقاء الداخلي والتأملي

أولمبياد الروح

بُعيد وفاة الفيلسوف الأفلاطوني المُحدَث أفلاطون Plotinus (205 – 270 ميلادي)، قام تلميذه والوصي على إرثه الأدبي فورفوريوس Porphyry (234 – 305 ميلادي) بحثّ عضو آخر من المدرسة الأفلاطونية المحدثة، وهو الثري الروماني كاستريسيوس فيرموس Castricius Firmus، على مرافقته في مسعاه الفكري المُحدّث: عليهما «الذهاب عراة، من دون رداء، إلى مدرج الألعاب الرياضية ليتنافسا في أولمبياد الروح».[1]

لقد فهم بورفيري هدف الفلسفة بأنه ذلك التأمل في روح الحقيقة الإلهية أيضاً بمثابة عملية توحّد مع الإله. إن استخدام الاستعارة الرياضية في كلمته لمن أهداه كتاب «عن التعفّف» On Abstinence، ومن خلاله لجمهور قرائه، يعظّم كلاً من الهدف والفيلسوف الذي حقق هذا الهدف؛ فقد منحت الصورة المستخدمة مهابة الانتصار لهذا الأخير في أكثر الألعاب الإغريقية شهرة، ومنحته أيضاً بعضاً من النفوذ الروحاني للمنتصر.[2] اتخذت هذه الاستعارة منحىً أبعد من ذلك، لتصور هذا الهدف بأنه ثمرة التدريب الصارم (في الزهد اليوناني)، مقارنة مع حِمية الطعام والتعفّف الجنسي وتمارين اللاعب الرياضي العاري.[3] كما أنها بمثابة استعارة مثالية بالقدر الذي كان على الفيلسوف

(1)Porphyry, On Abstinence from Killing Animals, I.31.3, tr. G. Clark (London: Duckworth, 2000), 43 لمعرفة تاريخ التأليف. انظر J. Bouffartigue (ed.), Porphyre: De l»abstinence, with introduction by J. Bouffartigueand M. Patillon (Paris: Les Belles Lettres, 1977-), vol. I, xviii-xix.

(2)L. Bruit Zaidman and P. Schmitt Pantel, Religion in the Ancient Greek City, tr. P. Cardedge (Cambridge University Press, 1992), 120.

(3) بالنسبة إلى امتناع الرياضيين الجنسي، انظر M. Dillon, Pilgrims and Pilgrimage in Ancient

فيه تجريد ذهنه من الهموم والانفعالات المتعدّدة، التي من شأنها تشتيت ذهنه من خلال علاقتها مع الجسد؛ ومثل هذا التركيز يمكن تصوّره بسهولة على أنه تعرية للنفس، إذ طالما وصف أفلاطون الجسد بأنه الملبس الذي ترتديه الروح.[1] وكان هذا المجاز في محلّه، حيث اعتقد فورفوريوس أن التدريب المنضبط والصارم من شأنه تسهيل عملية التأمل المنشودة من بين أمور أخرى، وهو ممارسة يومية للتعفّف الزهدي في أمور الغذاء، والنشاط الجنسي، والثروة، والتفاعل الاجتماعي الأوسع، وهي جميعها عناصر تشكل الانعزال التام عن الأمور المادية والفانية.[2]

وتكشف كتابات فورفوريوس الكثير عن هذا النوع من الزهد، وهي لا تطالب بالامتناع الكلي عن جميع أنواع النشاط الجنسي، لكنها تحصره بحده الأدنى؛ أي ذلك النشاط الضروري لبقاء الجنس البشري.[3] وعلى الرغم من أن فورفوريوس تزوج، فإنه أبلغ زوجته مارسيلا (من خلال مقالة مطولة على شكل رسالة) ألا تنظر إلى نفسها على أنها امرأة أو زوجة، مثلما أنه لا ينظر إليها بهذه الطريقة السطحية.[4] وكان من المفروض تقليص ما يتناوله الفيلسوف من طعام إلى الحد الأدنى اللازم للحفاظ على صحته، وهو مستوى أعتقه من القلق بشأن الأموال للإنفاق على الإسراف في الطعام، والعبيد الذين يعدونه.[5] وهكذا، كان بإمكان الزاهد رفض الثروة التي تُعرض عليه.[6] وكان

Greece (London and New York: Routledge, 1977), 222. وبالنسبة إلى الاستعارة في الفكر اليونان، انظر M. Foucalt, The Use of Pleasure: The History of Sexuality، vol، II، tr. R. Hurley (Harmondworth: Penguin, 1986), 72, 119-20.

(1)Plato, Cratylus, 403b; Gorgias, 524d.

(2)Porphyry, On Abstinence, I.30.4-5, 41.1.

(3) المرجع نفسه، I.41.4.

(4)Porphyry, Letter to Marcella, 33.

(5)On Abstinence, I.46-7.

(6) المرجع نفسه، I.4,31.

عليه ممارسة نمط حياة يتميّز بالقناعة والتقشّف أو بساطة العيش.[1]

وانطوى الانعزال أيضاً على انسلاخ غير محدد عن الحياة المدنية. فكتاب «حياة فيثاغوروس» Life of Pythagoras يقدّم الحكيم بأنه الواعظ للناس بتجنب الرغبتين التوأمين اللتين تميّزان السياسة اليونانية - الرومانية: حب الشرف والشهرة.[2] ويورد في كتاب «عن التعفّف» مثال أتباع فيثاغوروس. فقد عُرف عن هؤلاء أنهم سعوا دائماً إلى اتخاذ أكثر المواقع عزلة كأماكن يعيشون فيها، أو أنهم سكنوا المعابد داخل المدن، حيث يتجنبون العمل التجاري الدنيوي. ومن ثم يستشهد فورفوريوس بكتاب أفلاطون «ثياتيتوس» Theaetetus I(73c–I74a)، الذي يصف قلة اهتمام الفيلسوف بالشؤون العامة.[3] غير أن ما حثّ عليه فورفوريوس في المقام الأول هو الامتناع الكلي والدائم عن تناول اللحوم، واتباع نظام غذائي نباتي.[4] ومثل هذه الممارسات التزهدية، مجتمعة، تجعل من النقاء والقداسة أمراً ضرورياً في عملية الاستيعاب التأملي لله: «بالقدر الذي يكون فيه أب الجميع أكثر بساطة، وأكثر نقاء، وأكثر قناعة، بحيث يربأ بنفسه ويترفع عن التأثير الذي تحدثه المادة، فإن على من يسعى إلى التقرّب منه أن يتمتع بالنقاء والورع (katharos te kai hagnos) في جميع المناحي، بدءاً بالجسد وانتهاء بالروح، بحيث يعطي كل عضو من أعضائه، أو جميعها ، القداسة (hagneia) التي يتمتع بها كل عضو من أعضائه بالفطرة».[5]

ولإقناع قارئ كتاب «عن التعفّف»، حشد فورفوريوس عدداً كبيراً من المراجع والأمثلة. فأخذ من الفلسفة اليونانية – الرومانية وبشكل واضح من

(1) المرجع نفسه، 56.1.I، في Bouffartigue, Porphyre, vol. I, 88.

(2)Life Of Pythagoras, 32.

(3)On Abstinence, 1.36.

(4) المرجع نفسه، 3.1.II.

(5)On Abstinence, I.57.3, tr. Clark, On Abstinence, 54.

أفلاطون والتراث الفيثاغوري كما ذُكر آنفاً، وأخذ من الأفلاطوني بلوتارخ (قبل 50 م – بعد 120 م)، ومن كرسيبوس Chrysippus الرواقي (280–207 ق.م) فيما يتعلق بالحجج التي دارت حول طبيعة الحيوانات المختلفة، والغرض منها.[1] وكذلك أخذ عن «أفلاطونيين» معينين لم يسمهم، واستشهد بمعرفتهم بالشياطين.[2] وقد أشار إلى دفاع إبيقورس Epicurus (341–270 ق.م) عن النظام الغذائي التقشفي، ملمّحاً إلى رجوعه إلى ثيوفراستس Theophrastus (371–287 ق.م)، وهو من خلف أرسطو في مدرسته الفلسفية ليسيوم[3]، في نقده اللاذع لأضحيات الحيوانات.[4] وكذلك اقتبس من الشاعرين القديمين هيسيود Hesiod وسوفوكليس Sophocles في الموضوع نفسه.[5] وقد أضاف فورفوريوس إلى هذه المراجع الواضحة حججاً معروفة للقارئ المثقف، كما نقلها عن الرواقين، ولا سيما تعاليم الفيلسوف الروماني موسونيوس روفوس Musonius Rufus (قبل 30 م – قبل 102).[6] فيما يتعلق بالقرابين الملائمة التي تُقدم للإله، يستشهد فورفوريوس «برجل حكيم» قد يعرفه قراءه على أنه أبولونيوس التياني Apollonius of Tyana. فهذا الرجل الورع الذي عاش في القرن الأول بعد الميلاد، كان معروفاً لديهم بأنه المؤلف المفترض لنص بعنوان «عن الأضحيات» On the Sacrifices وبأنه فيثاغوروس جديد من خلال كتاب «حياة أبولونيوس التياني» الذي كتبه فيلوستراتوس Philostratus في

(1) المرجع نفسه، III.18.3, 20.1.

(2) المرجع نفسه، II.36.6.

(3) ليسيوم Lyceum: كان في البداية مكاناً للألعاب الرياضية والاجتماعات العامة، ثم ارتبط اسمه بأرسطو والمشّائين، حيث حوله إلى مدرسة رسمية في العام 334 أو 335 قبل الميلاد بدعم من الإسكندر الذي كان أرسطو معلماً له. وقد اكتشفت بقايا تلك المدرسة في أثينا الحديثة في العام 1996 – المترجم.

(4) المرجع نفسه، I.48-50، II.5.1، 7.3، 11.3، 20.2، 26.1.

(5) نفسه، II.18.3، 19.2.

(6) انظر Bouffartigue، Porphyre, vol. III, 22, tr. Clark, On Abstinence, 110.

النصف الأول من القرن الثالث للميلاد.[1] وقد استخدم فورفوريوس دور الامتناع عن تناول اللحوم وممارسة الجنس في بلورة نقاء العبادة لإقرار الزهد النافع لنقاء الروح التأملي، كما يفعل في «رسالة إلى مارسيلا» Letter to Marcella التي كتبها فيما بعد.[2]

ولم ينحصر الزُهّاد الذين أشار إليهم فورفوريوس بإعجاب في التقاليد اليونانية الكلاسيكية، بل امتدح أيضاً كهنة مصر القديمة «لممارستهم البساطة (litotes) وكبح الشهوات (katastole) وضبط النفس (enkrateid) والجَلَد (karteria) وتطبيقهم للعدالة في كل شيء، وغياب الجشع لديهم».[3] وقد أقرّ الفيلسوف «مقاومتهم التواصل الاجتماعي» (to dusepimikton)، حيث أبقاهم النقاء الشعائري داخل حدود المعبد؛ وأهاب فيهم القيود الغذائية التي تقيدوا بها، وصومهم الدوري، وتجنّب شرب النبيذ، وامتناعهم الدوري عن جميع أنواع النشاط الجنسي، وامتناعهم الدائم عن الممارسات الجنسية المثلية.[4] وهناك وصف مطول استند إلى وصف يوسيفوس Josephus (37/8 م – ؟) لخاصية الزهد لدى تجمعات طائفة الأسينيين (العيسويين) اليهودية، التي قدمها فورفوريوس على أنها مدرسة فلسفية. [5] وهنا أيضاً يؤكد على «البساطة والتقشف في غذائهم»[6] إضافة إلى رفضهم الملكية الخاصة، التي رأى فيها فورفوريوس ازدراءً للثروة.[7] وقد منحهم مثل هذا النوع من الزهد «الجَلَد» على تحمل أسوأ أنواع العذاب.[8] وقدم السريانيون والبراهمة أمثلة

---

(1) Porphyry, On Abstinence, II.34.2؛ قارن مع. Clark, On Abstinence, 152, n. 291

(2)Porphyry, Letter to Marcella, 28.

(3)On Abstinence, IV.6.4, tr. Clark, On Abstinence, 104.

(4)On Abstinence, IV.6.5, 6.8, 7.6, tr. Clark, On Abstinence, 104-5.

(5) المرجع نفسه، IV.11,2.

(6) المرجع نفسه، IV.13,5 في Bouffartigue, Porphyre, vol. III, 22, tr. Clark, On Abstinence, 110.

(7) المرجع نفسه، IV.11,5.

(8)On Abstinence, IV.13.6, tr. Clark, On Abstinence, 110.

أخرى على ذلك.[1]

كان حشد هذه الأمثلة جزءاً من عرض للتبحّر في العلم. فهو يوضح الحنكة اللازمة لكاتب جاد، كما يستدلّ في الإشارة إلى «إلكترا» Electra لسوفوكليس أو «إيفيجينا في أوليس» Iphigenia at Aulis ليوروبيديس Euripides.[2] وهو عرض على أية حال يقدم هذه الشخصيات الفلسفية والدينية كدليل على الحكمة الخارقة للقدماء، وهي حكمة عُرفت من خلال إدراك فورفوريوس للممارسة الزهدية والعبادة الدينية. ولهذا، اقتبس فورفوريوس «إلياذة» هوميروس (IX. 524)، ليحيط الفيثاغوريين وعقلاء اليونان القديمة بهالة من مجد أبطال الملاحم.[3] يبيّن ذلك لماذا وصف كتابات الفلاسفة السابقين بأنها «أفعال القدماء»[4] ولماذا وصف طائفة الأسينيين بأنها المدرسة الفلسفية «الأعظم قدراً» بين المدارس اليهودية،[5] ولماذا يُنسب إلى الكهنة المصريين «الانضباط في نمط الحياة التي .... تتمتع بمهابة العصور القديمة».[6] ولأسباب مشابهة، اقتبس فورفوريوس نصاً منقوشاً من معبد إله الطب أسقليبيوس Asclepius في إبيداوروس Epidauros يصف النقاء بأنه «التفكير بالأفكار المقدسة».[7] إن قيام فورفوريوس بمزج نظرته الفلسفية للزهد مع حكمة القدماء يفسر إلى حد كبير سبب عدم إتيانه على ذكر أي شيء عن الأشكال المسيحية للزهد: فقد بقيت المسيحية خرافة طريفة في نظر الكثير من الوثنيين. وقد أشار الفيلسوف الأفلاطوني المحدث إلى أورجينوس Origen، الذي قام، من خلال مسيحيته، ببيع نفسه وعاش حياته مفترشاً صخر الأرض «هائماً على وجهه في مجازفة

(1) المرجع نفسه، IV.15-17.

(2) المرجع نفسه، I.22.1.

(3) المرجع نفسه، I.36.1.

(4) المرجع نفسه، III.18.1.

(5)On Abstinence, IV.11.2, tr. Clark, On Abstinence, 108.

(6)On Abstinence, IV.6.3, tr. Clark, On Abstinence, 104.

(7)On Abstinence, II.19.5, tr. Clark, On Abstinence, 62.

غريبة».[1] وهكذا تقدّم الحكمة المنفردة القديمة الزهدية، التي تستبعد منها المسيحية، بأنها حُفظت وانعكست بأوجه مختلفة بين هذه الشهادات الكثيرة.

وعلى الرغم من أن فورفوريوس لم ينسب بشكل خاطئ أي وجهات نظر غريبة إلى مصادره المقتبسة، فإنه مع ذلك قام بتحريرها ليتسنى له التغاضي عن جوانب اختلافها، وعدم اتفاقها مع تعاليمه الخاصة.[2] لذا يثير كتاب «عن التعفّف» أسئلة جوهرية عن الزهد في العالم الإغريقي الروماني، وعن الحقائق الكامنة وراء براعة فورفوريوس الخطابية: إلى أي مدى تتقاسم المدارس الفلسفية والمجموعات الدينية الممارسات أو الفضائل أو المُثل الزهدية في الواقع؟ هل كانت الممارسات المتماثلة مفهومة عموماً، أم كانت تُفهم بطرق مختلفة؟ وبمعنى آخر، ما هي الأهمية التي انطوت عليها بالنسبة إلى التجمعات التي مورست فيها، وبالنسبة إلى أولئك الذين رصدوها من خارج الحدود الثقافية لتلك التجمعات؟ وما مدى تأثير تلك الممارسات، ووجهات النظر التي مارسها قلة من الفلاسفة رفيعي الثقافة والتعليم في الثقافة الشعبية؟ وعلاوة على ذلك، في ضوء قيام فورفوريوس بحصر التشعبات الكثيرة التي عمّت الفكر الزهدي، والممارسات الزهدية في أنحاء العالم الإغريقي – الروماني كافة، هل كانت هذه التشعبات تتناقص، أو كانت تُؤخذ بقدر أقل من الأهمية في العصور القديمة السابقة؟

سوف أتناول هذه الأسئلة من خلال فحص أنماط التعفّف الطقوسي في ممارسات العبادة الوثنية أولاً، وذلك لتبيان أن هذا النوع من نمط الحياة الزهدية الذي دافع عنه فورفوريوس، كان بشكل عام، غير ضروري لأداء

---

(1) Eusebius, Church History, VI.19.7. ومن المحتمل أيضاً، لكن لا يمكن إثبات ذلك، أن فورفوريوس استبعد الزهد المسيحي كنموذج للقداسة الذي تناوله في On Abstinence.

(2) .Bouffartigue, Porphyre, vol. I, 18-19يتماثل ذلك مع الاستراتيجية الخطابية التي بسببها تعرض المسيحي اللاحق ثيودوريت لنقد لاذع من قبل سينيوسوجلو في Siniossoglou، Plato and Theoderet, 10-20 and passim.

عبادة تقليدية ناجحة، ولم يكن كذلك جزءاً شائعاً من الورع الديني الشعبي. وبالتالي، يتناول الفصل الأول الأشكال المختلفة من التعفّف الذي تطوّر ليصبح ممارسات زهدية في الحركات أو «المدارس» الفلسفية. وقد اكتسبت هذه أهميتها الأولية، من أهمية ضبط النفس أو الاعتدال (sophrosyne) في الفكر الإغريقي – الروماني الذي يُفهم جزئياً على أنه التحرّر من العبودية للشهوات، والاستقلال عن انعدام اليقين الذي يحيط بالثروة. وسنرى أن أشكالاً مميزة من الزهد قد اندمجت إلى حدٍّ كبير في العصور القديمة المتأخّرة لتشكل مؤشراً مميّزاً للحياة الفلسفية، التي يظهر فيها أن زهد عدد قليل بين النخب الحاكمة كان فضيلة دينية للتقشف. كان الزهد الفلسفي يحظى باحترام واسع بين أوساط المثقفين على أنه طقس ديني.(1) هذا البعد الديني الموجود في جانب كبير من الفلسفة الإغريقية – الرومانية مُثبت في خطبة ألقاها فيلسوف القرن الرابع ثيميستيوس Themistius عند وفاة والده يوجينيوس Eugenius، وهو نفسه أحد أساتذة مدرسة أرسطو. الفلسفة تكبح حزن ثيميستيوس لأنها تعلّم أن يوجينيوس يتحرّر من الجسد عند الموت ويدخل الجنّة. إن لغة الشعائر التعبدية تجعل من يوجينيوس قساً يدخل تلميذه في متاهات أرسطو. يقال إن لأعمال أرسطو «معبداً داخلياً، يمتلئ فيه التلميذ «بالخشية والقلق» حتى يفتح أمامه الأستاذ بوابة المعبد، ويكسو نُصب الإله، وينظفه من جميع جوانبه، ليظهر النُصب وهو يشع ويلمع بنور سماوي أمام التلميذ المبتدئ».(2) وبهذا، يكون الفيلسوف الحقيقي رجلاً مقدّساً أو قديساً.

عند تناول كلا الموضوعين، من الضرورة بمكان إدراك نزوة الدليل التاريخي، والانحياز المتكرّر للمصلحة التاريخية. فمعرفة طقوس العبادات

---

(1) قارن Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, ed. Arnold I. Davidson (Oxford: Blackwell, 1995), 56-9.

(2) Themiscius, Or. 20, 233-5, tr. R. J. Penella, The Private Orations of Themiscius (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 52-3.

الفردية تتأتّى من الفترات والمصادر المتباينة جداً للتساؤل إلى أي مدى يجوز لنا الاستنتاج أن ما حدث في وقت ما، وفي مكان ما، يمكن ممارسته في مكان آخر وفي فترة أخرى من الزمن. نحن نعرف عن مدينة أثينا الكلاسيكية أكثر من غيرها من المدن الإغريقية؛ ونعرف عن روما، لأن تاريخها الديني كان يفهمه كتاب (المؤرخون ومقتنو الكتب النادرة) الفترة الإمبراطورية فما يليها، أكثر مما نعرف عن العبادات المحلية للمدن الإيطالية أو المدن غير الإغريقية في المقاطعات. وعلى الرغم من أن العبادات قد تعرض الطقس الديني كتقاليد ثابتة، فإن «التقاليد تتغير في بنيتها وتفاصيلها وتفسيرها، ومثل هذه التغيّرات لا يُدركها تماماً أولئك الذين يعيشونها».[1] إن مثل هذه المشاكل من شأنها أن تشوّش معرفتنا بالفلاسفة. ومن لم يتركوا وراءهم أي كتابات يبدون لنا إما على شكل شخصيات في الحوارات والتواريخ التي كتبها غيرهم، وإما على شكل مؤلفين لرسائل بأسماء مستعارة كتبتها أقلام طلاب أتوا بعدهم بكثير. وقد وصف مؤلّفو الكتب الإسكندرانيون الذين تتبعوا كتاب «تعاقب الفلاسفة» Successions of Philosophers مذهب الكَلْبِيَّة Cynicism، على سبيل المثال، بطرق تشوّه علاقتها بسقراط.[2] وقد أورد مؤرخو الديانات حججاً تؤيّد الاستقرار النسبي الذي ساد في فترة طويلة من الزمن لنظام ديني منفرد شائع لدى الدول المدينية الإغريقية، بدءاً من الفترة الكلاسيكية، وحتى عصر الرومان، لكن هذه المحاجة تظل عرضة للتشكيك.[3]

(1)C. Bell, Ritual Theory, Ritual Practice (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), 118.

(2)D. Dudley, A History of Cynicism: From Diogenes th the 6th Century AD, 2nd edn (Bristol Classical Press, 1998), xv.

(3)S. Price, Religions of the Ancient Greeks (Cambridge University Press, 1999), 3-9.

حساء العدس والفضاء المقدس

ورد في العصور القديمة المتأخرة، أن الفيلسوف الكلبي كراتس Crates (368-288 ق.م) لقّن ذات مرة تلميذه زينون القبرصي Zeno of Citium درساً. فقد طلب من التاجر السابق، أن يحمل قدراً من حساء العدس، ويعبر به ساحة أثينا العامة. وعندما حاول تلميذه المُحرج إخفاء القدر، قام كراتس بتحطيمه بعصاه، ويعدُّ ذلك رمزاً عاماً لطريقة العيش الكلبية، ما جعل زينون يركض هارباً بعيداً والحساء يقطر بين قدميه.[1] يفترض أن خجل زينون ناتج عن إحدى المحرمات، أو عرف اجتماعي معين يمنعه من إحضار مثل هذا الطعام الجاهز إلى هذا المكان العام، سواء كانت ساحة كيراميكوس Kerameikos هنا هي المقبرة العامة في أثينا، أو ربما على الأرجح ساحة المدينة العامة، وهي مكان مقدس كان يستخدم كمركز مدني وسوق في الوقت ذاته.[2] وفي المقابل، كان كراتس يسعى إلى تحرير تلميذه، مما اعتبره الإذعان الغبي والجبان للعرف البشري. إن الاختبار الذي وضع لزينون مماثل للأفعال الشائنة التي قام بها ديوجينس Diogenes (412/403-324/321 ق.م)، مؤسس مذهب الكلبية. فقد قام ديوجينس ذات مرة بسحب جرة من النبيذ بحبل في كيراميكوس بعدما رأى أن أحدهم خجل من التقاط رغيف من الخبز كان قد سقط منه على الأرض؛ وكذلك ازدرى العرف حين تناول الطعام في الساحة العامة، ومارس الاستمناء هناك.[3] لذا يشير درس كراتس (على سبيل المثال لا الحصر) إلى الدور الذي يمكن أن يلعبه الامتناع عن تناول الطعام، وممارسة النشاط الجنسي في بناء الفضاءات والفئات الاجتماعية داخل الثقافة الإغريقية القديمة - العامة

(1)DL, VII.3.

(2) للمزيد عن الاستخدام المتكرر للمصطلح بمعناه الثاني خلال فترة الإمبراطورية، انظر R. E. Wycherley, The Athenian Agora, vol. III, Literary and Epigraphical Testimonia (Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1957), 221-4. بالنسبة على الساحة العامة agora كمكان مقدس، قارن مع Zaidman and Schmitt, Religion, 55-6.

(3)DL, VI.22, 35, 46, 58, 61, 69.

والخاصة، الدينية وغير الدينية، النقية وغير النقية.

تميزت الكثير من الأضرحة أو الأماكن المقدسة في اليونان القديمة باحتوائها على أحواض تطهيرية أو أوعية أخرى من الماء عند مدخلها، مما يسمح للداخل إليها بالاغتسال، وبالتالي ضمان الطهارة الطقوسية (hagneia).[1] والجماع الجنسي، مثله مثل الموت أو الولادة، يجعل الشخص غير طاهر، وكان لا بد بالتالي من مثل هذا التطهير الطقوسي.[2] وقد يتطلب التطهر الطقوسي أيضاً فترة من الامتناع عن الجنس قبل دخول المزارات، أو الأضرحة، أو ملامسة نُصب طقوسي معين. وثمة نقش وُضع في معبد أثينا في مدينة برجاموم Pergamum بعد سنة 133 ق.م، يعلن أن على جميع المواطنين «والأشخاص الآخرين الذين يدخلون معبد الإلَهة أن يكونوا طاهرين، بالاغتسال بعد معاشرة مع أزواجهم قبل يوم واحد على الأقل، وقبل يومين على الأقل بعد معاشرة غير أزواجهم؛ وكذلك الاغتسال للتطهر من ملامسة جثة ما، أو امرأة بحالة المخاض قبل يومين على الأقل».[3] وفي مدينة هيليوبوليس، كان على الرجال الذين يحملون نُصب الإله جوبيتر في الموكب أن يحلقوا رؤوسهم قبل ذلك، ويمتنعوا عن الجنس لفترة غير معلومة.[4] وقيل إنه «ليس للصوم أي دور في عملية تحضير الرهبان لأداء القرابين أو غيرها من الممارسات الشعائرية في عبادات المدينة اللاتينية والإغريقية»، لكن ربما كان على الرهبان والراهبات التهيؤ لأداء القرابين أو غيرها من الطقوس من خلال الامتناع المؤقت عن تناول بعض أنواع الطعام، وكذلك الامتناع عن الجنس.[5] وفي جزيرة كوس

(1)W. Burkett, Greek Religion: Archaic and Classical, tr. J. Raffan (Oxford: Blackwell, 1985), 77.

(2)R. Parker, Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion (Oxford: Clarendon Press, 1983), 76.

(3)Price, Religions of the Ancient Greeks, 176.

(4)Hajjar, La Triade, 268-9.

(5)Veronika, E. Grimm, From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin: Attitudes

Cos، لم تكن كاهنات ديميتر يأكلن لحم الحيوانات التي تُذبح بطريقة معينة (غير معروفة هنا). وكذلك امتنع الكهنة والكاهنات عن الأكل من القرابين التي تقدم في طقوس العبادات الملحمية أو ذات الصلة بآلهة العالم السفلي.[1] ووفقاً لإيامبليشوس Iamblichus (245–325 ميلادي)، لم تنطق كاهنة معبد ديديما Didyma، معبد أبولو، بالنبوءة إلا بعد أن صامت ثلاثة أيام، بينما لم يتحدث كاهن معبد كلاروس إلا بعد أن صام يوماً واحداً.[2] أما في عبادات الشرق الأدنى، من قبيل عبادة سيبيلي Cybele، فقد كان التطهّر الطقوسي يتطلب الامتناع عن أكل لحم الخنزير.[3] أما ما لم يكن مطلوباً عادة من الكهنة أو الكاهنات في العبادة الإغريقية، فهو التخلي المطلق والدائم عن العلاقات الجنسية.[4]

كان الامتناع المؤقت بمثابة تقرّب إلى الإله لا من قبل الكهنة وحسب، ولكن أيضاً من قبل الحجاج: فقد يكون على من يلتمس الشفاء في أحد معابد أسكليبيوس Asklepios، إله الطب، الامتناع عن ممارسة الجنس وعن تناول أصناف معينة من الطعام عدداً من الأيام. وفي مدينة برجامون Pergamon، على سبيل المثال، كان على المريض، الذي يقضي وقتاً وهو نائم في المعبد آملاً بأن يرى رؤية شفاء من الرب، أن يتقيد بقواعد معينة من التطهر، بالامتناع عن

to Food in Late Antiquity (London and New York: Routledge, 1996), 41 .

(1)Parker, Miasma, 52.

(2)Dillon, Pilgrims, 91-3. انظر .لامبليخوس تواريخ لمعرفة «Lamblichus of Chalcis», ANRW II.36.2 (1987), 863-909.

(3)J. L. Lightfoot (ed.), Lucian: On the Syrian Goddess (Oxford University Press, 2003), 512-13.

(4) يؤكد Andrew Fear, «A journey to the end of the world», in Elsner and Rutheford (eds.), Pilgrimage, 320، وجود «الكهنوت المتبتّل» في معبد ملكارت الفينيقي قادش. ويصفهم سيليوس إيتاليكوس بأنهم «متعفّفون» في Punica, III.28, ed. J. Delz, Silius Italicus, Punica (Stuttgart: Teubner, 1987), 5. لكن من غير الواضح أن ذلك يعني أكثر من الامتناع لمدة محدودة من كهنوت الفرد.

الجنس وتناول لحم الماعز والجبن.[1] وفي أوروبُس Oropus، إذا ما اعتبرنا أن كتاب «حياة أبولونيوس» لفيلوستراتوس مصدراً موثوقاً، فإن على الشخص الذي كان يسعى إلى الحصول على نبوءة ما، الصوم عن جميع أصناف الطعام ليوم واحد، وعن شرب النبيذ ثلاثة أيام.[2] وفي ديلوس Delos، يمتنع أتباع الإلهة أتارجاتيس Atargatis عن تناول الأسماك عدة أيام قبل المشاركة في الولائم المقدسة.[3] وكذلك كان المرشحون للانضمام للعبادات السرية يساورهم الكثير من القلق حيال مسألة التطهر. فها هي جوقة من المنضمين حديثاً لهذه العبادة في مسرحية «الكريتيُّون» The Cretans ليوريبيديس تخبرنا عن امتناعها عن تناول اللحوم (الأغذية الحية) في كهف زيوس المُسمى إيدايوس Idaios في جبل إيدا Ida في جزيرة كريت.[4] وروى ليفي Livy (59 ق.م – 17 ميلادي) في كتابه «حكايات تاريخية» Histories أن الانضمام إلى عبادات باخوس Bacchic السرية في روما، قبل أن يتم قمعها عام 186 ق.م، كان يتطلب الامتناع عن ممارسة الجنس عشرة أيام، وممارسة نوع من الصوم ينتهي في الظاهر بتناول وجبة في اليوم العاشر.[5] وفي أواخر القرن الثاني للميلاد، علم قراء رواية «التحوّل الشكلي» Metamorphoses التي كتبها أبيوليوس Apuleius كيف استرد بطل الرواية لوكيوس Lucius هيئته البشرية بعد الفاجعة التي عاشها سنوات طويلة بهيئة حمار، لينضم بعد ذلك

(1)Fred Naiden, «Hiketai and Theoroi at Epidauros», in Elsner and Rutherford (eds.) Pilgrimage, 79; Alexia Petsalis-Diomidis, «The body in Space: visual dynamics in Graeco-Roman healing pilgrimage», in Elsner and Rutherford (eds.) Pilgrimage, 202-3; Dillon, Pilgrims, 187 .

(2)Philostratus, Life of Apollonius, II.37.

(3)Lightfoot, Lucian, 82-3.

(4)Euripides, Cretans, 19-20, ed. and tr. C. Collard, M. J. Cropp, and K. H. Lee, Euripides, Selected Fragmentary Plays, vol. I (Warminster: Aris and Phillips, 1995), 61; Dillon, Pilgrims, 139 .

(5)Livy, Histories, xxxix.9-10.

إلى طائفة إيزيس Isis في ميناء كنخريا Cenchreae من خلال طقوس يسبقها الصوم عشرة أيام عن تناول اللحم وشرب النبيذ.[1] وأياً كانت الحقيقة الكامنة وراء هذه النصوص، فإن هذا النص يخبرنا بما يتوقعه رواد المسرح والقراء في العالم الإغريقي الروماني من المشاركين في مثل هذه الشعائر.

كانت بعض أشكال التعفّف شعائر حداد تعكس الأساطير التي هيمنت على مهرجانات معينة. فقد قلّد المشاركون في العبادات الغامضة للطائفة الإليوسينية Eleusinian في أثينا إلهة الحزن ديميتر بالصوم وشرب الكيكيون kykeon، وهو شراب مخمر من دقيق الشعير والماء ونبات الفُوتَنْج.[2] واعتادت النسوة المتزوجات اللاتي كن يشاركن في احتفال ثسموفوريا Thesmophoria الأثيني الصوم في اليوم التالي من احتفال ديميتر (والاحتفال نفسه يُسمى احتفال الصوم Nesteia) وهن جالسات على حُصر مفروشة في معابدها، ليأخذن وضعية الإلهة المفجوعة نفسها.[3] كما أنهن يمتنعن عن العلاقات الجنسية طوال أيام الاحتفال الثلاثة.[4] كيف لنا إذن أن «نقرأ هذا الناموس الشعائري؟ لقد قام مارسيل ديتيان Marcel Detienne بحرص منهجي باستكشاف الأنماط الأسطورية والطقوسية المعقدة، التي تربط بين هذا الامتناع عن الجنس، وبين الاحتفال بالخصوبة والفواحش المُجازة في احتفال الشتاء في هالوا Haloa؛

(1) Apulcius, Metamorphoses, XI.23. للاطلاع على تعليق على هذا والمقطع الوارد في ليفي، انظر J. Gwyn Griffiths (ed.), Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses Bok XI) (Leiden: Brill, 1975), 290-1.

(2) Dillon, Pilgrims, 61.65. يعلّق Robert Parker, Polytheism and Society at Athens (Oxford University Press, 2005), 347 بالقول «القيود الجنسية معقولة لكنها غير موثّقة».

الفوتنج أو النعنع البري: نبات منتصب الساق ذو أوراق بيضاوية، وأزهار بيضاء ووردية اللون عطرة الرائحة، وعندما يمضغه المرء فإنه يشعر بحرارة وحدة – المترجم

(3)Parker, Polytheism, 272-4; M. Detienne, The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology (Princeton University Press, 1994), 80; E. Simon, Festivals of Attica: An Archaeological Commentary (Madison, Wisc: University of Wisconsin Press, 1983), 18.

(4)Detienne, The Gardens, 79; Parker, Polytheism, 280 .

فالاحتفالان مجتمعان يؤكدان الزواج الشرعي والمثمر الذي تكون ديميتر الإلهة الحارسة له.[1] وكذلك يُعدّ الصوم الذي يربط هؤلاء النسوة بحزن ديميتر تحضيراً للاحتفال بسخائها كإلهة للزراعة. وفي الواقع، فإن كلا النوعين من الامتناع الشعائري يكتسبان أهميتهما من دور المرأة فيهما كرمز للحقل الخصب.[2]

وكان يُحتفى بمهرجان ثسموفوريا على نطاق واسع في المدن الإغريقية، ليس في اليونان وحسب، وإنما في إيطاليا وصقلية أيضاً. وفي حوالي منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، كان لمهرجانات ديميتر الأثر في ظهور مهرجانات رومانية مشابهة للإلهة سيريس Ceres، حيث يشتمل مهرجانها السنوي الذي يقام في نهاية شهر حزيران/يونيو، على امتناع النسوة المشاركات أو المستجدات في المشاركة عن الجنس والصوم عن تناول الخبز والنبيذ مدة تسعة أيام.[3] وفي سنة 191 قبل الميلاد، واستجابة للبشائر، قرر مجلس الشيوخ أيضاً أن يكون هناك صوم ليوم واحد، يكون في تشرين الأول/أكتوبر مرة كل خمس سنوات إكراماً للإلهة، لكن هذا اليوم كان يُحتفى به سنوياً في عهد حكم أوغسطس.[4] وكذلك أخذت روما شعائر أخرى عن شرق اليونان انطوت على صوم دوري: في مرحلة ما خلال فترة الإمبراطورية، اشتملت الاحتفالات التي كانت تُقام على شرف الأم العظيمة الإلهة سيبيلي على فترة صوم لتسعة أيام عن الخبز ومنتجات الحبوب الأخرى والرمان والسفرجل ولحم الخنزير والأسماك، وربما النبيذ.[5] وقد وصفها روبرت توركان Robert

(1) بالنسبة إلى هالو انظر Simon, Festivals, 35-6.

(2)Parker, Polytheism, 280.

(3)Price, Religions, 149; M. Beard, J. North, and S. Price, Religions of Rome (Cambridge University Press, 1998), vol. I, 70-1; Detienne, The Gardens, 77 .

(4)Livy, Histories, xxxvi.37; R. Turcan, The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times, tr. A. Nevill (Edinburgh University Press), 79.

(5)Julian, Or. 5.16-17, 175b-177d.

Turcan بـ «(أيام الصبر التسعة)»، لكنه من المضلل أن نستقرئ معنى الصوم المسيحي الكبير من خلال هذا الطقس العبادي.[1]

وكان لأشكال الامتناع المحدود الصارم عن الطعام والجنس دور في تحديد الأماكن والأوقات المقدسة، لتكون بمثابة وسيط دخول آمن إليها، أو التواصل مع عالم الآلهة المقدس، وكذلك لتصويب النظام الاجتماعي حيث يكون المكان الطبيعي للجنس والطعام داخل المنزل والمدينة. ويرتبط الامتناع في هذا السياق غالباً بالتوزيع المنتظم للّحوم وإقامة الولائم، مع الاختتام الناجح للطقوس القربانية. ويمكن مقارنة هذه الأنماط من السلوك داخل النظام الديني الإغريقي، بالامتناع المطوّل عن الجنس الذي قامت به عذراوات فِستا Vestal Virgins في روما (وربما نظراؤهن في ألبا لونجا Alba Longa و لافينيوم Lavinium). فباختيار هؤلاء الإناث الست غير المتزوجات من نخبة طبقة نبلاء روما في طفولتهن لهذا الدور الاستثنائي، فإنهن كن الكاهنات الوحيدات في طقوس العبادة الرومانية القديمة، وقد احتفظن بمكانتهن هذه لمدة لا تقل عن ثلاثين سنة، مع أن معظمهن على ما يبدو بقين عذراوات حتى مماتهن.[2] وقد عشن معاً بجانب معبد فِستا في ميدان المدنية، وهناك شغلن مركزاً غامضاً يسمو فوق الدوائر الخاصة والعامة. ففي قلب المدينة الديني والسياسي، رعت الكاهنات الشعلة في موقدها المقدس، وحرسن قضيباً يرمز لخصوبة الأمة، وقمن بمهام قربانية في طقوس العبادات الرسمية. وعلى الرغم من عزوبتهن، فإنهن ارتدين ملابس ملائمة لربات البيوت الرومانيات.[3] وخلال موكبهن عبر روما، كانت تصاحبهن حزمة العيدان والفأس التي ترمز

(1)R. Turcan, The cults of the Roman Empire, tr. A. Nevill (Oxford: Blackwell, 1996), 44.

(2)Plutarch, Numa, 10; Turcan, The Gods, 56.

(3)Beard, North, and Price, Religion, vol. I, 51-4, 194.

إلى الحاكم المدني.[1] وكان تعفّفهن الاستثنائي يشير إلى النقاء الطقوسي الذي لم يكن يعتبر لفترة محدودة من الطقوس المعينة وحسب، وإنما مكنهن أيضاً من مواصلة مهمتهن الأبدية في حراسة الشعلة. لم تعطهن عذريتهن مكانة طقوسية كأفراد فحسب، لكنها من خلال العوامل المشتركة الأخرى (بما فيها العقوبة التي تنطوي على دفنهن أحياء في حال فقدان العذرية) منحتهن مكانة طقوسية ترمز للمدينة أو الأمة بأسرها. وكان نقاؤهن الطقوسي بمثابة ضمان لبقاء المدينة تحت حماية الإله.[2] لكن يمكننا أن نُجْمل هذا القسم بالاستنتاج بأن ضروب التعفّف التي أوجزت هنا لم تشكل زهداً يُفهم على أنه ممارسة أخلاقية أو روحية بالمعنى الذي تصوّره فورفوريوس تأديباً للنفس والجسد لصالح الروح.

حياة كلب؟

عندما قام كراتس بتحطيم قِدر الحساء الذي يحمله زينون، فقد كان يفطم تلميذه عما اعتقد أنه إذعان غبي للعرف والسمعة الجيدة. وكان عليه أن يتعلم «عدم الحياء» الذي أدى إلى وسم الكلبيين على أنهم «كالكلاب». وذلك جزء أساسي من التدريب الشامل الذي يسعى إلى تعويد الشخص الكلبي على الحياة الاعتباطية. ويشتمل مثل هذا النوع من الزهد بمعناه الأوسع، على ما قد نفهمه أنه تمرين زهدي بالمعنى الأضيق، لتدريب الشخصية على المرور في الصعاب الجسدية والإنكار. والفقر الطوعي من العناصر الجوهرية لهذا التمرين. ففي فترة ما لا تسبق القرن الأول أو الثاني للميلاد، كتب داعية كلبي مجهول رسالة من المفترض أن يكون كراتس قد نصح فيها الأغنياء بالسعي وراء «السلام التام»، الذي كان يتمتع به الكلبيون، «حيث حرّرنا ديوجينس السينوبي من

(1)Plutarch, Numa, 10.

(2) من أجل نقد نسوي، انظر D. Sawyer, Women and Religion in the First Christian Centuries (London and New York: Routledge, 1996), 127-9

كل الشرور، وعلى الرغم من أننا لا نملك أي شيء، فنحن نمتلك كل شيء، ولكنكم بالرغم من أن لديكم كل شيء، فإنكم لا تملكون في الواقع شيئاً، بسبب التنافس بينكم والغيرة والخوف والغرور».[1] وكان الاعتقاد الشائع بأن ديوجينس أقنع كراتس بأن يلقي بثروته في البحر.[2] فالفقر والتحرر من قيود المركز الاجتماعي يضمنان ألا يُغوى الفرد أو ينحرف بطرق أخرى. ومن الذائع أن كراتس صرّح بأن سوء السمعة أو عدم الشهرة والفقر هما بمثابة الموطن الذي لا يمكن أن تتغلب عليه قوى المصادفة.[3] لم يكن التسوّل مجرد وسيلة للبقاء: فهو يعرّض الشخص الكلبي للازدراء، ويختبر قدرة الفيلسوف على تحمل البلايا. ومن المشهور أن ديوجينس قام بحركات التسوّل من تمثال وقال إنه فعل ذلك كي «يتمرّس في الفشل» أو «سوء الحظ».[4] كما أن السعي وراء الصدقة يشدّد على مطلب الشخص أن يصبح فيلسوفاً. فالأشياء كلها ملك للرب، ويتشارك الأصدقاء في كل ما لديهم، وبما أن الشخص الحكيم أو الفيلسوف صديق للرب، فإن ما يطلبه الكلبي هو ما يعتبره له.[5]

تتضح المكانة التي اختارها الكلبي لنفسه كمتسوّل متشرّد من خلال مظهره: ملابس خشنة، وقدمين حافيتين، يحمل عصاً وكيساً أو جراباً يضع فيه القليل الذي يملكه.[6] ومع حلول القرن الأول للميلاد، قيل إن ديوجينس وأستاذه المفترض أنتيثينس Antisthenes هما أول من اعتمد العباءة (كان يمكن

(1)Ps.-Crates, Ep. 7 tr. Hock, in A. Malherbe, The Cynic Epistles: A Study Edition (Missoula: Scholars Press, 1977), 59.

(2)DL, VI.87.

(3) المرجع نفسه، VI.93.

(4) المرجع نفسه، VI.49, ed. M. Marcovich, Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum, 2 vols. (Stuttgart and Leipzig: Teubner, 1999), vol. I، 405.

(5) المرجع نفسه، VI.46, 72. Ps.-Crates, Ep. 7 in A. Malherbe, Cynic Epistles, 76.

(6)M.–O. Goulet-Caze, L»Ascese cynique: Un commentaire de Diogene Laerce VI 70-1 (Paris: Vrin, 1986), 57

بسطها لتصبح بطانية للنوم فيها)، والجراب والعصا، كزي مميز لهما.[1] وهناك شخصية في مسرحية «العريس» The Groom لميناندر Menander تصف الفيلسوف الكلبي مونيموس السيراقوزي Monimos of Syracuse بأنه «المتسول القذر».[2] واستطاع لوسيان في حواره التهكمي «فلسفات للبيع» Philosophies for Sale (الذي صيغ على نسق حوار مينيبوس Menippus «بيع ديوجينس» Sale of Diogenes) أن يرسم بسهولة لقرائه صورة لديوجينس أو «للحياة» الكلبية الأساسية، من خلال وصف الشخصية بأنها «المرء غير المغتسل» الذي يحمل الجراب مكشوف الذراعين.[3] ومن المعروف أن ديوجينس عاش مدة من الزمن في حوض استحمام في معبد ميتروون Metroon في أثينا، وسكن أيضاً في أروقة المعابد، شأنه في ذلك شأن المتسولين الآخرين.[4] واشتهر أيضاً أن كراتس وتلميذه متروكليس Metrocles ناما في أماكن غير مريحة، حيث اعتاد تلميذه النوم في المعابد خلال فترة الصيف، وفي الحمامات خلال فصل الشتاء.[5] وهكذا، كان الشخص الكلبي يهدف إلى إخماد جوعه بالمقدار الذي يكفي المتسوّل. وعاش متروكليس على خبز الشعير والخضراوات.[6] أما أستاذه، الذي ربما لم يمارس التسوّل بنفسه، فقد دافع

(1) Dl، VI.13، 22. بما أن زينوفون (نحو 430 قبل الميلاد – ؟) يقدم أنتستنز كرب بيت لديه فراش للنوم، فربما تحول إلى شخص مؤسس في الزهد الكلبي في وقت متأخر، ربما عن طريق الرواقيين. انظر Xenophon, Symposium, 38; Dudley, History, 2-4, 6-7.

6 (2)ό πϱοσαιτώυ ϰαί ϱυπών; Menander, fr. 215, ed. A. Koerte and A. Thierfelder, Menandri quae supersunt, 2nd edn, 2 vols. (Leipzig: Teubner 1955-9), vol. II, 85.

(3)Lucian, Philosophies for Sale, 7, ed. M. D. Macleod, Luciani Opera, 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1972-87), vol. II, 29.

(4)DL, VI.22-3.

(5)Crates, no. 20. in G. Giannantoni (ed.), Socraticorum reliquiae, 2 vols. (Rome: Ateneo, 1983), vol. I, 713; Teles, A Comparison of Poverty and Wealth, ed. O. Hense, Teletis Reliquiae, 2nd edn (Tubingen, 1909), 41.

(6) المرجع نفسه.

عن حساء العدس بدلاً من اليَخنة، لأن السعي وراء الطعام الغني من أعراض الشهوات التي تثير الفتنة المدنية.[1] وفي رسالة تحمل توقيعاً باسم مستعار، ويفترض أن تكون من أمير سكيثي Scythian أسطوري، لكن ربما كتبها أحد المتعاطفين مع مذهب الكلبية في القرن الثالث قبل الميلاد، يصف الكاتب كيف «تشكّل العباءة السكيثية ردائي، وجلد قدميّ حذائي، والأرض بأسرها مأوى لي، والحليب والجبن واللحم أفضل وجباتي، والجوع طبقي الرئيس».[2] وبعد ذلك ظهرت رسالة تحمل اسماً مستعاراً تتحدث عن كراتس، وتحثُّ قراءها الضمنيين، شباب أثينا، على «الاغتسال بالماء البارد، وشرب الماء فقط، وعدم أكل أي شيء لم يُكتسب عن طريق الكدّ والتعب، ولبس عباءة، وجعل النوم على الأرض عادة لهم». [3]

كيف كان يمكن فهم الخصال الزهدية المختلفة؟ في العرض الذي قدّمه ديوجينس لارتيوس Diogenes Laertius (عاش في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد) عن ديوجينس الكلبي، ترقى تلك الخصال إلى عيش حياة تتميز بالصرامة auteleia، وهي حالة يمكن أن يفهم فيها الوضيع والرديء وغير المتكلّف، وربما العار، بأنه مؤشر على البساطة أو التقشف الفاضلين.[4] ونجد تشخيصاً مشابهاً في حوار، ربما من القرن الرابع بعد الميلاد، يدافع فيه الشخص الكلبي عن غذائه بوصفه « أكثر توفيراً من غذاء حشود الناس.[5] ولم يكن ذلك بمثابة إعادة صياغة متأخرة للحياة الكلبية: فقد ألّف كراتس ترنيمة للتقشف Eutelia بوصفها «العشيقة السيدة» التي يكرمها من يهتمون بالعدالة.[6]

---

(1)Crates, fr. 6 = no. 72 in Giannantoni (ed.), Socraticorum reliquiae, vol. I, 734 .

(2) Ps.-Anacharsis, Ep. 57 in A. McGuire, in Malherbe, Cynic Epistles, 43. للحصول على تأريخ انظر Malherbe, Cynic Epistles, 6-7.

(3)Ps.-Crates, Ep. 18, tr. Hock, in A. Malherbe, Cynic Epistles, 69.

(4)DL, VI.21, 37.

(5)Ps.-Lucian, The Cynic, 2.

(6)Crates, fr. 11 = no. 77 in Giannantoni (ed.), Socraticorum reliquiae, vol. I, 736.

غير أن ماري– أوديل جوليت - كاز Marie–Odile Goulet–Caze تقدّم حجّة مقنعة بأن الشاغل الأخلاقي الأساس للكلبيين، هو التحرّر من التفاخر والوهم الذي عرّفه كليمنت الإسكندري Clement of Alexandria (150–215 ميلادي) بأنه الهدف الأخلاقي لأنتيثينس.[1] وتمثل الهدف في أن يعيش المرء كما كانت عليه حال الإنسان، وهو لا يدرك أن هذه الحياة هي حياة تحد للعرف. ومن ثم سخر ديوجينس من أنه التقى بعدد قليل جداً من البشر على الرغم من كثرة جموعهم.[2] وقد قيل إنه وتلامذته كانوا يشوّهون النقود المعدنية، بمعنى أنهم يعتبرون القيم الأخلاقية التي أسبغها معاصروهم على العديد من الأفعال قيماً خاطئة، ويضعون قيمهم الخاصة بحسب تفكيرهم حول الطبيعة.[3] وقد تصوّر الكلبيون المتأخرون ديوجينس وهو يكتب لوالده كيف عاش «في غير انسجام مع الرأي الشعبي ولكن بحسب الطبيعة، حراً تحت عيون زيوس، جاعلاً الفضل له وليس لجاري».[4] لقد كانت حياة الكلب هي الحياة الإنسانية الحق. وذلك يفسر لماذا كان الكلبيون على وجه العموم يشجبون الزواج بأنه مؤسسة غير طبيعية، ولكن من دون أن يدرجوا الامتناع عن الجنس كعنصر أساسي في أسلوب حياتهم الزهدي. إن «الشخص غير الحساس للعاطفة الذي يعد ممتلكاته الخاصة كافية للتحمّل بصبر، يرفض أن يتزوج وينجب الأطفال».[5] ويجد هذا الرفض للزواج صدى لدى إبكتيتوس Epictetus (منتصف القرن الأول إلى القرن الثاني) الذي يرى أن الكلبي الحق،

---

(1)Goulet-Caze, L»Ascese cynique, 34; Clement of Alexandria, Stromata II.21 .130.7, CA, vol. II, 184.

(2)DL, VI.60.

(3) المرجع نفسه، VI.71.

(4) Ps.-Diogenes, Ep. 18, tr. B. Fiore, in Malherbe, Cynic Epistles, 98, 99. بالنسبة إلى احتمال تأليف الرسالة في القرن الأول، انظر Malherbe, Cynic Epistles, 17.

(5)Ps.-Diogenes, Ep. 47, tr. Fiore, in Malherbe, Cynic Epistles, 178-99 انظر DL, VI.72.

هو من يعلن أن ليس لديه زوجة أو أولاد.[1] وكان ذلك وراء دفاع ديوجينس المفترض عن سفاح القربى.[2] وفي الفكر الكلبي فإن عدم الحياء الذي يتجلى في الاستهزاء بالتقاليد، يهزم القيود على لذة جنسية غرست الطبيعة طاقتها ورغبتها في داخلنا.[3] واشتهر كراتس في القرون اللاحقة بسمعة سيئة متأتية من ممارسته الجنس على الملأ مع هيبارشيا Hipparchia أخت متروكليس التي تزوجها نزولاً عند إصرار العروس.[4] وكان الزواج مثمراً، ولكنه لم يكن تقليدياً: فقد لبست هيبارشيا فستاناً كلبياً، وحضرت ولائم عشاء تقتصر في العادة على الرجال.[5] ويمتدح الشاعر الكلبي سيرسيداس Cercidas (225 ق.م) اللجوء إلى بائعات الهوى، بأنه لجوء إلى «أفروديت في السوق»[6] ومن ناحية أخرى، تم تصور جزيرة كراتس الطوباوية بيرا Pera خالية من أي «شره ينجم عن فتنة بائعة هوى».[7]

وكان الزهد الجسدي مظهراً للحياة التي أعيد تنظيمها بحسب القيم الصحيحة، وتدريباً على المشاقّ لإعداد الكلبي لتحمل المعاناة التي لا مناص منها في سياق الحياة الإنسانية الصحيحة.[8] وقد روي أن ديوجينس قد قام بإحاطة مغطسه برمال حارة، كما عانق تماثيل جليدية للتخشّن وتعويد نفسه في مواجهة الشدائد المتطرفة.[9] الزهد يخفّض الحاجة إلى الحد الأدنى، ويمكّن

(1)Epictetus, On the Calling of the Cynic, 45, in Arrian»s Discourses of Epictetus, III.22.45.

(2)Dudley, History, 30.

(3)Foucault, The Use of Pleasure, 54-5.

(4)Crates, nos. 21-5, in Giannantoni, Socraticorum reliquiae, vol. I, 713-14.

(5)DL, VI.88, 96-7.

(6)Cercidas, fr. 5, ed. J. Powell, Collectanea Alexandria (Oxford: Clanderon Press, 1925), 207.

(7)Crates, fr. 4 = no. 70 in Giannantoni, Socraticorum reliquiae, vol. I, 732

(8)Goulet-Caze, L»Ascese cynique, 81.

(9)DL, VI.71.

من تحقيق اكتفاء ذاتي أكبر. وتروي الدعاية كيف قابل ديوجينس على الطريق سيسرموس Cicermus الفائز في الألعاب الأولمبية وحوَّله إلى الزهد الكلبي. وقد حضّ ديوجينس الملاكم على السعي وراء ما هو شريف حقاً، وأن «يصمد أمام الضربات، لا ضربات الرجال التافهة، بل ضربات الروح، وليس من خلال جلد السياط أو اللكمات، وإنما من خلال الفقر، والسمعة السيئة، والأصل الوضيع، والمنفى. فعندما تتمكّن من احتقار هذه الأشياء، تعيش سعيداً، وتموت بطريقة محتملة». أما البديل، فهو «المعاناة بلا نهاية».[1] يستحقّ هذا اللقاء التفكير فيه بعمق. فالعيش بمقتضى القيم الحق، يعطي سيسرموس الحق في الكلام الواضح الصريح، إنها حرية التعبير المشهورة عند الكلبيين. ويستدعي السياق فهم الكلبية على أنها «الطريق الأقصر إلى الفضيلة»[2]وهي ما يغني عن التعليم الطويل الذي ينصح به الفلاسفة، ويبني في الوقت ذاته قدرة الفرد على التحمل في سعيه من أجل حرية أصيلة وحياة إنسانية كاملة. لذا يظهر ديوجينس الذي يعارض الثروة والحظ بالشجاعة، ويعارض العادة بالطبيعة،[3] بوصفه البطل الأولمبي الحقيقي. ويمكن فهم الزهد الكلبي أيضاً باعتباره طريقاً إلى رجولة فاضلة. ويقدم هرمس Hermes الكلبية في كتاب لوسيان Lucian «فلسفات للبيع» بأنها «حياة رجولية».[4]وقد ادعى الكلبيون أنهم بتحملهم المشاق، إنما يشبهون بالبطل هرقل.[5] وقد رأوا في زهدهم الأداة الملائمة لتشكيل الفضائل التي تشغل تقليدياً مكانة مركزية في نظام الأخلاق اليوناني الذكوري والأرستوقراطي: ضبط النفس فيما يتعلق بالمتع الجنسية، والطعام، والشراب، وتحمّل المشقات، والتقشف. هذه هي الصفات التي جعلت زينوفون

(1)Ps.-Diogenes, Ep. 31, tr. Fiore, in Malherbe, Cynic Epistles, 137.

(2)DL, VI.104, in Marcovich, Diogenes, vol. I, 443.

(3)DL, VI.38.

(4)Lucian, Philosophies for Sale, 7.

(5)DL, VI.71.

يمتدح ملك إسبارطة أغسيلاوس Aigesilaus والفيلسوف سقراط.[1]

يدعي بعضهم (خطأ) أن الكلبية قد قدمت شكلاً مشوّهاً من أشكال الأخلاق السقراطية التي حوّلت الزهد السقراطي إلى زهد متعصّب.[2] لقد كانت الطريقة الكلبية في الحياة، والعقلية التي تقف وراءها، في عيون الكثيرين في العالم الإغريقي الروماني مستهجنة، إن لم تكن ماجنة. وقد نبّه شيشرون Cicero إلى ضرورة رفض «طريقة تفكيرهم بأكملها» بوصفها «مدمرة للحشمة التي لا يمكن من دونها أن يكون أي شيء صحيحاً، أو مستقيماً».[3]فهي من حيث المبدأ والقصد، مفسدة للنظام الاجتماعي الذي يتعلق به الآخرون جميعاً على وجه التقريب، حتى أولئك الذين يسعون إلى تحسين وضعهم في إطار النظام، مع أن تطرفها بالذات حيّدها عن التهديد السياسي، كما أن ارتباطها بهرقل ساعد في التساهل معها في إطار الكيان السياسي. وإذا كان الفيلسوف في الإمبراطورية الرومانية يشغل مكانة «المفكر المستقل المجاز»، فإن الكلبيين يمكن أن يقبلوا بأنهم الأكثر استقلالية بين الجميع.[4]وقد مارس الرجل المتعلم الاعتدال فيما يتعلق بالمتع الجسدية وغيرها، ولكنه اعتقد أن الفضيلة لا تتطلب رفضاً فظاً للثقافة التقليدية. وقد كتب زينون، على الرغم من الدروس التي تلقاها من كراتس، إلى الملك أنتيغونوس Antigonus أن «الطبيعة العريقة ربما تحقق الوصول إلى الفضيلة الكاملة، عندما تتلقى تدريباً معتدلاً بمعونة معلم

(1)Xenophon, Agesilaus, Memorabilia, 1.2.1, 1.3.5, 11.1.1-3.

(2)Cicero, On Duties, I.148. ed. M. Winterbottom, M. Tulli Ciceronis, De Officiis (Oxford: Clarendon Press, 1994), 62.

(3) Cicero, On Duties, I.148, ed. M. Winterbottom, M. Tulli Ciceronis, De Officiis (Oxford: Clarendon Press, 1994), 62 «Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae sine qua» ynicorum vero ratio tota est e icienda; est enim inimica verecundiae sine qua nihil rectum esse potest nhil honestum».

(4)P. Brown, Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World (Cambridge University Press, 1995), 38.

يتصف بالسماحة».[1] لم يلتف حول ديوجينس إلا عدد قليل من الأتباع المباشرين، وذلك ليس بالأمر المفاجئ. كما أنهم لم يتمكنوا من بناء حركة واسعة تلتزم بالممارسات التي تم شرحها أعلاه.[2] وعوضاً عن ذلك، أصبحت الكلبية نمطاً أو نموذجاً معروفاً يتأمل فيه الكتّاب ويوافقون عليه أو يختلفون معه، وكذلك تستخدم نقطة مرجعية لتحديد مواقع الأفكار والمفكرين، مما شكّل جانباً نامياً في الأدبيات الفلسفية.[3] وقد أثّر جانبها الساخر في الكتّاب الذين ألفوا محاورات ساخرة وهجائيات، من قبيل تلك التي أبدعها مينوبوس، والخطب اللاذعة، أو المحاضرات الشعبية التي ترتبط تقليدياً ببيون Bion وتيلس Teles.[4] وقد زوّدت الكلبية المؤلفين وقراءهم بمنظور وشخصيات يمكن توظيفها لانتقاد معارضيهم؛ وقد وفر مثالها الزهدي ورفضها الدراسات المنطقية والفيزيائية معايير يعجز إزاءها الآخرون، ويدانون بالحماقة، والترف، والتعليم الفاشل. ويجد لوسيان في «الهاربون» The Runaways لذة في تحويل هذا السلاح ضد الكلبيين أنفسهم. فقد كان بإمكان الأفراد أن يدّعوا الهوية الكلبية، بينما يتبنون درجة أو أخرى من الزهد، أو يجدون أنفسهم وقد أطلق عليهم وصف الكلبية من قبل الآخرين بسبب بعض الشبه المزعوم مع الكلبيين، وهو ما قاد إلى نزاعات حول من هو التابع الحقيقي لديوجينس.[5]

إن درجة انتشار الكلبية وثباتها في فترة الإمبراطورية ليست واضحة بما يكفي. ويبدو أن بيريغرينوس Peregrrinus قد تخلى عن ثروة أسرته عندما لبس الزي الكلبي في باريوم Parium في القرن الثاني، مع أن لوسيان هو الذي

(1)DL. VII.8.

(2)Dudley, History, 40, 95.

(3)M.-O. Goulet-Caze, «Le cynicisme a l>epoque imperiale», ANRW II.36.4 (1990), 2729 .

(4) يختلف الباحثون حول وجود الخطبة الهجائية بوصفها جنساً أدبياً مستقلاً . انظر F. G. Downing, Cynics and Christian Origins (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 44-5.

(5)Downing, Cynics, 27-8.

يزودنا بالنسخة الوحيدة الباقية من الحادثة، وهو مصدر غير موثوق بسبب ميله إلى السخرية، وما يرافق ذلك من اتهام له بعدم الأمانة، والرغبة في تحقيق الشهرة على حساب أي شيء.[1] ويمثل استهتار بيريغرينوس اللاحق تحت حكم أثاغوبولوس Athagobulus واستمنائه في العلن وضربه، تقليداً صريحاً لعدم خجل ديوجينس، مع أن ذلك قد يكون من اختراع لوسيان.[2] وهناك القليل من الأدلة الأخرى على عدم الحياء الكلبي في القرنين الأول والثاني.[3] وقد حكم أولوس غيليوس Gellius (وهو كاتب روماني غني من القرن الثاني) على بيريغرينوس عندما التقاه وهو يسكن كوخاً خارج أثينا، بأنه «رجل جاد وملتزم بدعوته» وهو ما يتعارض مع تقييم لوسيان.[4]

وقد وصف سينيكا Seneca (4 ق.م-65 م) ديميتريوس الكلبي بأنه رافقه نصف عار إلى روما في أثناء حكم كاليغولا Caligula، وأنه اضطجع عارياً بدون ملاءة «وهو ليس معلماً للحقيقة بقدر ما هو شاهد عليها». ولا بد من الإعجاب بهذا الزاهد لأنه رفض عرضاً مالياً سخياً من الإمبراطور.[5] وتوحي رواية سينيكا أن ديميتريوس لبس عباءة الكلبيين، وهي الزي الذي يرمز إلى التسوّل، ولكنها لا تسمح لنا بأن نؤكد أنه قد قام بالتسول بالفعل. ويظهر ديميتريوس مثل ديوجينس كنموذج لزهد سينيكا المحترس. ومن ناحية أخرى يذكر فيلوستراتوس كيف شنّ ديميتريوس هجوماً لاذعاً على أخلاق من حضروا احتفالات افتتاح حمامات نيرون Nero الجديدة، وقد نفي بسبب

---

(1)Lucian Peregrinus, 15.

(2) المرجع نفسه، 17.

(3)Downing, Cynics, 51.

(4) Aulus Gellius, Attic Nights, XII.II.I, ed. R. Marache and Y. Jullien, Aulus Gelle, Les Nuits attiques, 4 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1967-98), vol. III, 52: «virum gravem atque constantem» . ed. R. Marache .

(5)Seneca, Moral Letters, 20.9, 62.3; De Beneficiis, VII.11.

ذلك.[1] وربما اخترع فيلوستراتوس إعجاب ديميتريوس بأبولونيوس، وربما لفّق حادثة الحمامات، ولكن من المعقول أن زهد ديميتريوس قد خدم الغاية الكلبية الأصلية المرتبطة بتوكيد حريته بإلقاء خطب لاذعة من النوع الذي ينسبه له فيلوستراتوس، في الوقت الذي قد يكون تجاوز فيه حدود رخصته في الحقبة السياسية لروما النيرونية.[2] وقد اكتسب ديميتريوس سمعة سيئة عند عودته إلى روما بسبب دفاعه عن بوبليوس إغناطيوس سيلر Celer، قبل أن يجدّد نفيه مع فلاسفة آخرين في عهد الإمبراطور فسباسيان Vespasian.[3] ويعتبر هذا التاريخ معقداً جداً، بحيث يصعب توظيفه في تسويغ التعميم أن «الزهاد... اعتبروا تهديداً لسلام الإمبراطورية الرومانية وبقائها».[4] وعوضاً عن ذلك فإن ما يقترحه ذلك التاريخ هو أن الكلبي الذي يتمتع بصداقات رواقية وسط نخبة مجلس الشيوخ، يسير على حبل مشدود بين ما يرضي الإمبراطورية وما لا يرضيها، لأن حريته الفكرية تظهر في الحركات التي قام بها الشيوخ والأباطرة لتعريف وضعهما المتبادل. وقد كان هناك مكان معترف به للمفكر المستقل المرخص، ولكن شروط ذلك الترخيص غير واضحة.

يصف ديو كرايسوستوم Chrysostom الكلبيين في الإسكندرية الذين كانوا، مثلهم مثل المتسوّلين الآخرين، يبادرون الناس بالسؤال في الممرات ومفارق الطرقات وعلى بوابات المعابد، ويتحدّثون مع المارة أحاديث مختلفة.[5] وفي موضع آخر أعلن لوسيان أن الكلبيين، وفيهم عبيد سابقون

(1)Philostratus, Life Of Apollonius, IV.42.

(2) بالنسبة للشكوك حول مصداقية فيلوستراتوس، أنظر، ئي.ل.بووي، «أبواللونيوس التيناني: الواقع والتراث»(1978) ANRWII.16.2 ،1657–9 .

(3) كاسلوس، التواريخ الرومانية، Lxvi.13، تاسيتوس، التواريخ، ،rv.40 ،3، من أجل تحليل لدفاع ديميتريوس عن سيلر أنظر، ج. مولز، «Honestius Quam Ambitiosius، استعراض للاتجاه الكلبي نحو الفساد الأخلاقي لرجالهم».(1983) JHS103 ،103-23 .

(4) فرانسيس، الفضيلة المدمرة، ، xiii–xiv

(5)Dio Chrysostom, Or., XXXII.IO

وحرفيون، يملؤون «كل مدينة» ويحسنون قدَرهم بالتسوّل بدلاً من العمل لكسب المعيشة.[1]وقد رأت غوليت - كاز انطلاقاً من ذلك أنه كانت هناك جماعات من المتسوّلين الكلبيين تجوب الشوارع في المدن الكبرى. وتعتقد المؤلفة أن الكلبية قد أثبتت أنها جذابة في أوساط الفئات الأدنى في النظم الاجتماعية من مثل العبيد، والعمال، والحرفيين، والبائعين في الأسواق، وكل من وعدتهم بالنجاة من محنتهم الميؤوس منها.[2]ولكن هذه القناعة لم تنجح في زعزعة المنظور التحريفي لطريقة لوسيان الساخرة. وإذا أخذنا كلبياً لا شك في وجوده، مثل بيريغرينوس، فإن لوسيان يصمه بتهمة قتل والده، ولكنه يقدم الفيلسوف على أنه ولد في أوساط الأغنياء.[3]ونحن نعلم عن هوية الكلبيين بوصفها نمطاً أدبياً، وكيف يمكن تصويرها واستخدامها من قبل الآخرين، أكثر مما نعلم عن الذين نظروا إلى نفسهم بأنهم كلبيون يتبعون الطريقة الكلبية في الحياة.

حساء العدس مع الكزبرة - مدارس متنافسة يجمعها التقشف

تطلع الرواقيون إلى الوراء نحو زينون السيتيومي وتلميذه كلينثس Cleanthes بوصفهما مثالين للزهد على رأس مدرستهما. وفي القرن الثاني زيّن أثيناوس طبقه الأدبي «ضيوف الوليمة المتعلّمون» The Learned Banqueters بمختارات من الاقتباسات الرواقية حول موضوع تلك الوجبة الجوهرية بالنسبة للفيلسوف الإغريقي المتقشف، ألا وهي حساء العدس. وينقل عن زينون أنه نصح بعدم إضافة أكثر من 1/21 من بذرة الكزبرة إلى

---

(1) لوسيان، الفارون، 12 و 16.

(2)Goulet-Caze, <Le cynicisme>, 2735-6.

(3) حول مهارة لوسيان، أنظر، د. كلي «لوسيان من ساموساتا: أربع حيوات فلسفية (Peregrinus, Demonax, 3406-50. (Nigrinus, 36.5 (1992), ANRWII.,Alexander Pseudomantis)>

القدر.[1] وفي مواضع أخرى يعتقد أنه اعتمد على الطعام النيء لا المطبوخ، أو أنه اتبع غذاء يتكوّن من الخبز والماء، وأنه لبس عباءة مثل تلك التي لبسها الكلبيون. وكان ديوجينس لارتيوس قد امتدح زينون على التحمّل المثالي والتقشف.[2] وامتُدح احتقاره للثروة في شعر زينودوتوس Zenodotus لأنه يقود إلى الاكتفاء الذاتي.[3] وكان كلينثس معروفاً بالمشقات التي ألزم نفسه بها.[4] ولكن في الوقت الذي تركّز الزهد الكلبي على شخصية المتسول، فإن كلينثس كان معروفاً بحصوله على بعض المال من أعمال وضيعة، من مثل إحضار الماء لحديقة، والحفر، وطحن الحبوب.[5] لم تكن نماذج الفلسفة الرواقية مطروحة للتقليد البسيط. إذ لم يفهم الرواقيون المتأخرون احتقار زينون للثروة على أنه دعوة لهم لتبني حياة فقر طوعية. فالثروة في حد ذاتها كانت حيادية من الناحية الأخلاقية. وإن سينيكا الذي أعجب بديميتريوس نفسه حذر لوسيليوس Lucilius من «الملابس الرثة، والشعر الطويل، واللحية غير المشذبة، والإعلان المبالغ فيه عن احتقار المال، والنوم على الأرض».[6] ومع أن وظيفة الزهد الكلبي تمثلت في توفير طريق قصيرة إلى الفضيلة تتجاوز المسعى الثقافي، فإن الرواقيين تصوروا زهداً أكثر تحديداً، ويقود إلى تدريب العقل وإلى النتيجة العملية لاستبصاره. فكتب موسونيوس Musonius أن تحمّل البرد، والحرّ، والعطش والجوع، والحصص القليلة من الطعام، والأسرّة الصلبة، وتجنب الملذات، لا تقوي الجسد فحسب، ولكنها تقوي الروح أيضاً، لأنها إنما «تدرب على الشجاعة والصبر على الشدائد

(1)Athenaeus, Deipnosophists, iv.i58b

(2) DL, vn.26 (*Hv 81 KapTEpiKcbTccros Kai AITOTCCTOS في ماركوفيتش، ديوجين، ج. 1، 461.

(3)DL, vii.30

(4) المرجع نفسه، vn. 168.

(5) المرجع نفسه، vn. 168-9.

(6)Seneca, Ep. 5.2.

وعلى ضبط النفس بالامتناع عن الملذات».[1] وقد شكّل الزهد من هذا النوع المعتدل جزءاً من تعليم الفضيلة الذي يتلقاه الصغار من أبناء النخب الحاكمة.[2] فرفض «عدم الاحتشام» الكلبي لصالح أخلاق جنسية تعبّر عن الانضباط الذاتي بتقييد النشاط الجنسي في حدود اجتماعية مقبولة: وذلك من خلال العلاقات الجنسية بين الجنسين بدلاً من المثلية الجنسية، وبهدف الإنجاب في إطار الزواج. وهكذا فقد التزم الرواقيون بالتقليد الثقافي الذي رسمه ميشيل فوكو Foucault: «كلما ازداد حضور المرء في عين الجمهور، ازدادت سلطته على الآخرين، أو السلطة التي يريد ممارستها عليهم، وازداد سعيه إلى جعل حياته عملاً لامعاً، تطبّق سمعته الآفاق، وتستمر زمناً طويلاً – وازدادت ضرورة أن يعتمد معايير متزمتة للسلوك الجنسي ويحافظ عليها بحرية وتعمّد».[3]ومع ذلك، فإن وراء هذه الاختلافات بين الزهدين الكلبي والرواقي يوجد احترام مشترك للتقشف، ولا سيما في مضمار الأكل والشراب؛ حيث فضل موسونيوس «الطعام غير المكلف»[4].

تشاركت مختلف المدارس الفلسفية فضيلة التقشّف، على الرغم من أنها قد تفهم بأشكال مختلفة في الإطار الواسع للأخلاق أو ما وراء الأخلاق ، وترتبط بالممارسة بأشكال مختلفة. لكن دعاة الارتيابية Sceptics نأوا بأنفسهم بدرجة أو بأخرى عن هذه الفضيلة المشتركة: ويذكر المرتاب الغني أرسيسيلاوس Arcesilaus بحبّه للطعام الفاخر وكونه «مبذراً جداً».[5]ومع ذلك فقد مال

(1) موسونيوس، الخطاب 6، حول أسيسيس، ترجمة سي.لوتز، موسونيوس يفقد ملاءمته، «سقراط الروماني»، دراست ييل الكلاسيكية 10 (نيو هيفن: مطبعة جامعة ييل، 1947)، 55.

(2) فرناسيس، الفضيلة المدمرة، 18 و 24.

(3) فوكو، استخدام اللذة، 60.

(4) موسونيوس، الخطاب، 18أ، حول الطعام، ترجمة لوتز، موسونيوس، 113.

(5) TTOAUTEATIS TE ayav cov. rv.40.HZ DL ، في ماكروفيتش، ديوجين، ج.1، 286. من الممكن أن ديوجين يصف تيمون بالطريقة ذاتها بأنه كان مغرماً بخمرته (أو ربما بزوجته إذ أن كليهما جائز في السياق-المترجم) (cpiAoTTOTTis) ولكن ماركوفيتش (ديوجين، ج. 1، 705) يصوب النص عند هذه النقطة ليقرأ «صديقاً للشعراء».

دعاة الارتيابية إلى اعتماد أخلاق امتثالية يتم فيها تصوير التقشّف كشكل من عدم المبالاة تجاه الملذات الحسية. وقد اعتنق الأبيقوريون على النحو ذاته تقشّفاً يمكن أن يسبب لنا الدهشة. ومن المؤكد أن أبيقور قد رفض الامتناع عن ملذات الطعام والجنس، وعدّ اللذة الخير الأسمى.(1)ولكنه رأى أيضاً أن الاكتفاء الذاتي أمر جدير بالسعي من أجله، لا لأن الناس كانوا يكتفون دائماً بما هو بسيط ورخيص، ولكن لكي يتمكنوا من الاكتفاء بالأساسيات إذا اقتضت الضرورة ذلك. غير أنه دعا أيضاً إلى الغذاء البسيط و«البصق» على «الملذات المسرفة».(2)وعندما نقيّم الفقر في ضوء تكويننا الطبيعي، فإنه ينجلي لنا عن ثروة حقيقية.(3) لا داعي إلى المبالغة في التخفيض، لكن الخوف غير العقلاني من التقشّف، قد يقود الناس إلى قلق أسوأ.(4)وعلاوة على ذلك، فقد أقر أبيقور بأن أسلوب الحياة البسيطة يعطي السلطة لتعاليم الفيلسوف.(5)

أهي تقاليد فيثاغورية؟

استعان فورفوريوس مثلما رأينا بسلطة فيثاغورس، حكيم القرن السادس قبل الميلاد، وأتباعه، عوضاً عن الاستعانة بديوجينس. فإلى أي حد إذن يمكن القول بوجود تقليد زهدي فيثاغوري؟ لقد عرف العصر القديم العديد من التقاليد المتصارعة حول ما راعاه فيثاغورس من أنظمة غذائية، وقد رأى

(1)Athenaeus. Deipnosophists. XU.54.&

(2) أبيقور، رسالة إلى مينوإسوس، 130–1، تحرير غ. أريجيتي، Epicuro.Opere, 2nd edn (Turin:. Giulio Einaudi. 1973) 113-15; Episttilarum fragmenta. 58 and 124. in Arrighetti. Epicuro. 429 and 472.

(3)Gnomologium Vaticanum. 25. in Arrighetti. Epicuro. 145: H TTEvia HETpouuevn TC> TTJS <puo-£K>s .TEAEI UEyas io-ri TTAOUTOS.

(4)Ibid.. 63. in Arrighetti. Epicuro. 153; fr. 235 (Arrighetti) = Porphyry. To Marcella. 28.

(5) Epicurus. Episttilarum Fragmenta. 125. in Arrighetti. Epicuro. 473. «ما تقوله سيبدو أكثر روعة بالنسبة لفراش قش وقماش رث: هذه الأشياء لن يتم الكلام عنها فقط وإنما ستبرهن».

الباحثون أن فيثاغورس وأتباعه المباشرين، لم يكونوا نباتيين ولكنهم تجنبوا فقط تلك اللحوم التي لم يضحَّ بها للآلهة في طقوس العبادات العامة. ويعتقد أن النزعة النباتية الصارمة ميّزت القرن الرابع قبل الميلاد، بعد انهيار الفيثاغورية بوصفها حركة سياسية مؤثرة في المدن اليونانية وفي جنوب إيطاليا، وهو التطوّر الذي سمح للفيثاغوريين الناجين أن يؤسسوا عوضاً عن ذلك «ثقافة زهدية مضادة».[1] وكانت النزعة النباتية في هذا السياق جزئياً، النتيجة العملية للاعتقاد بتناسخ الأرواح بين الحيوانات من مختلف الأنواع؛ أما العناصر الأخرى من هذه الثقافة المضادة فقد أثبتت استعصاءها على التحديد. وهناك دليل مثير للخلاف على أن المجتمعات الفيثاغورية المبكرة مارست اشتراكية في التملك.[2] ولكن «الأشعار الذهبية»، وهي نص تعليمي ينسب إلى حركة فيثاغورية في الفترة ما بين 350–300 ق.م، لا تظهر ملكية مشتركة، بل تشدّد فقط على أهمية أن يضبط المرء غضبه وشهيته للطعام، والنوم، والجنس.[3] وتعظ القراء علاوة على ذلك، ألا يناموا قبل أن يتفحّصوا بعناية سلوكهم خلال النهار.[4] ويمكن لنا أن نخمن وجود تقليد زهدي مميّز، استمرت ممارسته على امتداد الحقبة الهلينية، وفي أزمنة الإمبراطورية الرومانية. وتحدد «الدفاتر الفيثاغورية» Pythagorean Notebooks كيف يمكن تحقيق الطهارة اللازمة لعبادة الآلهة من خلال «التطهير، والاستحمام، والوضوء، وحفظ المرء طاهراً من الطقوس الجنائزية والولادة وأشكال التلوث كلها، وعن طريق الامتناع عن اللحوم وسمك السلطان إبراهيم، والذبائح، والبيض، والحيوانات البيوضة،

(1) سي.ه. خان، فيثاغورس والفيثاغوريون: تاريخ مختصر (إنديانابولس: هاكت، 2001)، 9.

(2) إيامبليخيس، حول الحياة الفيثاغورية، 6,30. حول هذا الموضوع، أنظر، ب. غارنسي، «فيثاغورس، أفلاطون، والتضامن: ملاحظة:، هيرماثينا، 179 (2005) ، 77–87.

(3) الأشعار الذهبية، الأبيات من 9–12، في ج.سي.ثوم (محرر)، الأشعار الذهبية الفيثاغورية (ليدن: بريل، 1995)، 94. بالنسبة للتاريخ والسياق، أنظر، 58 و80.

(4) الأشعار الذهبية، الأبيات 40–6، في ثوم، الأشعار الذهبية، 96.

والبقول، وأشياء أخرى يمنع منها أولئك الذين يؤدون الشعائر الطقوسية في الأماكن المقدسة.[1] ولا نعرف ما إذا كان هذا التوصيف قد روعي فعلاً من قبل أي جماعة فيثاغورية. وقد لاحظت جيليان كلارك Clark عن حق أنه «لا يوجد أي دليل على أخويات فيثاغورية» بعد الشتات الفيثاغوري في القرن الرابع قبل الميلاد.[2]

ولعل ما استغله فورفوريوس في عرض زهده الأفلاطوني المحدث، هو ظهور فيثاغورس في وقت مبكر كشخصية أدبية ترتبط حكمته وزهده المادي، ومعرفته الدينية ارتباطاً وثيقاً بالآلهة. وقد سجل أرسطو التقاليد الفيثاغورية التي جعلت من الحكيم نبياً يتمتع بقدرات على التنبؤ بالغيب، والذي حيَّاه نهر كوساس Cosas أو نيسوس Nessus عندما اجتازه، وكان بإمكانه أيضاً أن يكون في مكانين في الوقت نفسه. وكما تقول الحكايات فإن فخذه كانت ذهبية. وهو لم يكن إنساناً ولا ذهباً، ولكنه كان نوعاً ثالثاً من الكائنات العاقلة.[3]ويقتبس ديوجينس لارتيوس عن هيرقليطس البنطي (الذي كان لا يزال على قيد الحياة عند وفاة أرسطو في العام 322 ق.م.) بوصفه المصدر للقصة التي تفيد بأن فيثاغورس هو ابن هيرمس ولديه القدرة على تذكر سلسلة الحيوات التي سبقت تجسده الراهن.[4]ويتتبع الباحثون مادة أخرى في التقاليد الأدبية تعود إلى كتاب «الحياة» المفقود الذي كتبه معاصر لهيرقليطس هو أريستوكسينوس Aristoxenus.[5] ويفترض أن أبحاثاً كتبت بأسماء مستعارة تقدم تعاليم فيثاغورس الزهدية، بما في ذلك الاحتفاظ بالملذات الجنسية للشتاء

(1) خان، فيثاغورس، 83.

(2) غ. كلارك، فيإيامبليخيس، حول الحياة الفيثاغورية، ترجمة غ. كلارك (مطبعة جامعة ليفربول، 1989)، 1.

(3) د. روس، أعمال ارسطو، ج. XII قطع مختارة (أكسفورد: مطبعة كليرندون، 1952)، 7–134.

«: (4)DL. viii.4-5.

(5)Edouard des Places SJ. Porphyre: Vie de Pythagore. Lettre d Marcella (Paris: Les Les Belles Lettres. 1982 157 .15 .(DL. V111.9.

عندما تكون أقل إضراراً بالصحة.[1] ولعل كتاباً ينسب إلى مؤلف يدعى أنتيفون Antiphon بعنوان «حول حياة الأوائل في الفضيلة» On the Life of those Who Come First in Virtue هو مصدر فورفوريوس بخصوص تدريب فيثاغورس على التحمّل على يد الكهنة المصريين.[2] وقد جاء الكثير غير ذلك من عمل أنطونيوس ديوجينس «الأشياء غير المعقولة ما وراء ثولي»، The Incredible Thing Beyond Thule، وهو قصة مكونة من حكايات موضوعة في إطار حكايات الجنّ، ورحلات عجائبية كتبت في نهاية القرن الأول.[3]

وفي فحصه لخلفيات عمل فيلوستراتوس «حياة أبولونيوس»، يستنتج أوين بووي Bowie أنه في عام 160 كان فيثاغورس قد أصبح نموذجاً استعمله المؤلف لرسم حياة رجله المقدس، وصانع الأعاجيب أبولونيوس. وفي رأي بووي أن عودة أبولونيوس من كهف تروفونيوس Trophonius في ليباديا Lebadeia مع تعاليم فيثاغورس الأساسية (في VIII. 19) جرى تقديمها من قبل فيلوستراتوس «بطريقة تظهر أنها كانت جزءاً من التراث». ومع أن العمل المفقود «حياة فيثاغورس» المنسوب إلى أبولونيوس قد لا يكون من تأليفه فعلاً، فإن النسبة تعود إلى التقاليد ذاتها، ولعل أبولونيوس التاريخي (الذي لا يمكننا أن نقول عنه الكثير بدرجة من الثقة) قد رأى نفسه فيثاغورياً.[4] وهكذا ينهل «حياة أبولونيوس» من المواقف المتشابهة القائمة عندما يبدأ بخلاصة بارعة حول صورة فيثاغورس في عيون معجبيه: تناسخه، ونبذه اللحوم والملابس

(1)DL. V111.9

(2) فرفوريوس، حياة فيثاغورس، 7.

(3) المرجع نفسه، 10. بالنسبة لهذا العمل الذي يشبه الرواية أنظر، ت. هاغ، الرواية في العصر القديم (بيركلي ولوس أنجلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1991)، 118–21. ومن أجل اعتبار أوفى لشخص فيثاغورس في الأدب القديم أنظر، ج. ديلون و ج.هيرشبل،إيامبليخيس: حول طريقة الحياة الفيثاغورية (أتلانتا: جمعية آداب الكتاب المقدس، 1991)، 4–13.

(4) بووي، أبولونيوس التايانائي،1672–3 و 1691–2.

المصنوعة من جلود الحيوانات، وحيازته المعرفة الربانية التي جاءت من مصاحبته الوثيقة للآلهة؛ وكل ذلك يضفي على أبولونيوس صورة أكثر قداسة.[1] ويرسم فيلوستراتوس بطله الفيثاغوري زاهداً منضبطاً يشرب الماء لا الخمر، بل إنه أكثر صرامة من فيثاغورس في ازدرائه للزواج، كما أنه يقاوم إغراءات الموظفين النافذين، وتشهد على فقره التطوعي رسالة من فسباسيان.[2]

ويميز مثل هذا الزهد حياة تمتلك قوى تماثل قوى الآلهة. إذ إن بإمكان فيثاغورس أن يطرد الطاعون، ويوقف الرياح العاتية، ويهدئ البحر.[3] ويتحول حرمان الذات غير العادي إلى علامة على الهوية المقدسة. ويذكر إيامبليخيس Iamblichis الذي كتب في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع الميلاديين أنه عندما كان في مصر، كان فيثاغورس الشاب «يتصرف على ما عهد عنه من ضبط للنفس ولياقة»، وقد رأى زملاؤه في السفر «شيئاً يفوق مستوى البشر في انضباط الفتى».[4] وعرف هؤلاء الزملاء أن السفينة قد سلكت طريقاً مباشراً باتجاه غايتها «كأن إلهاً ما كان حاضراً». لم يعد الزهد كبتاً للشهوات كما تحددها الاحتياجات الإنسانية بل أصبح عملاً فذاً يتجاوز مستوى البشر: إذ لا يشرب الفتى أو يأكل شيئاً مدة ثلاثة أيام وليلتين، ونادراً ما ينام.[5] غير أن الزهد من هذا النوع يرتبط بشخصية أبولونيوس بتهمة أنه مشعوذ – ساحر حقيقي أو مزيف. يبدأ فيلوستراتوس «حياة أبولونيوس» بالاعتراف بأن بطله متهم خطأ بكونه ساحراً.[6] وسعى نيكيتاس سينيوسوغلو Siniossoglou حديثاً إلى المقارنة بين الزهد المسيحي المتطرف، و«الاعتدال وضبط النفس» الذي ينسبه

(1) فيلوستراتوس، حياة أبولونيوس، 1. 1–2.

(2) المرجع نفسه، .، 1,12–13; 11,35; 7 .vin.

(3) فرفوريوس، حياة فيثاغورس، 29.

(4) إيامبليخيس، حول الحياة الفيثاغورية، 3,15، rr، كلارك، 7–6.

(5) المرجع نفسه، 3,16. هذه الحادثة ربما تشكلت بواسطة الحدث الأسطوري الذي وقع مع الحواري بطرس في رحلته بالسفينة إلى روما. أنظر، Aetus Vercellenses ،5، NTA، vol. n، .، 291.

(6) فيلوستراتوس، حياة أبولونيوس، 1,2.

إلى الزهد الفلسفي الإغريقي– الروماني؛ لكن أي نوع من المقارنة لا بد أن يقيّد بالإقرار بهذا الزهد المتطرف الذي أنشئ بوصفه نوعاً أدبياً في النصوص الأفلاطونية المحدثة، وغيرها من النصوص الوثنية.[1]

إذا كانت شخصيتا فيثاغورس وأبولونيوس تتشاركان في زهد متشابه لدى المؤلفين الذين اعتمدت عليهم، وتشكلان نوعاً أدبياً ثانياً من الزهد، فإن هؤلاء المؤلفين لا يستخدمون الشخصيتين للأغراض ذاتها. يتخذ «حياة أبولونيوس» شكل الرواية؛ بل إن توماس هاغ Hagg ربما لا يفي الحالة حقها عندما يلاحظ بمهارة أن «الجوهر التاريخي غالباً ما يختفي في اللب الرومانسي».[2] وقد وضع هذا العمل أساساً من أجل إمتاع قرائه الذين يستمتعون بالدفاع الروحي الذي يسبغه فيلوستراتوس على بطله. تأتي الاتهامات بالسحر والجرائم الشائنة الأخرى التي يطلقها يوفريتس Euphrates عدو أبولونيوس على شكل حيل خطابية تسوّغ الرواية المتحركة للأحداث والعجائب. فأبولونيوس على سبيل المثال يجب أن يبرئ نفسه من تهمة مُحكمة بالسرقة في مواجهة الطاغية دوميتان Domitan.[3]

ثمة استخدام آخر يمكن أن ينسب إلى فيثاغورس في كتابات فورفوريوس وإيامبليخيس. وهنا يقف الحكيم الزاهد بدرجة متباينة بوصفه التجسيد للأنظمة الفلسفية الوثنية للمؤلف، ويقف أيضاً معارضاً للنماذج المتنافسة من القداسة الزهدية في العصر القديم المتأخر، سواء ما يخص صانع العجائب الأبولوني أو الأسماء المنافسة في إطار المدارس الفلسفية أو (بدرجة أقل احتمالية) شخص يسوع والزهاد المسيحيين المعاصرين. ولاحظت جيليان كلارك بحصافة أن كتاب «حياة فيثاغورس» لفرفوريوس «كما وصلنا لا يشير إلى أي

(1) نيكيتا سينيوسوغلو، أفلاطون وثيودوريت، 31–2.

(2) بووي، «أبولونيوس التايناني، 1665، هاغ، الرواية، 115.

(3) فيلوستراتوس، سبق ذكره، <vni 7–6. من أجل رأي معارض لنية فيلوستراتوس لإعادة تأهيل بطله، أنظر، جيمس، الفضيلة المدمرة، 97–83.

التزام خاص تجاه فيثاغورس، وتعاليمه وأسلوب حياته، سواء بوصفه منافساً للمسيح أم لأفلاطون»، ولكن هناك اهتماماً بالتطهير الطقوسي والأخلاقي في الوقت ذاته يتشارك فيه مؤلف الكتاب وموضوعه.[1] وتقرِّر كلارك بقوة أن فيثاغورس يمثل الحياة الفلسفية بالنسبة لإيامبليخيس: وتقف سيرته على رأس عرض أطول من الفلسفة الفيثاغورية الجديدة. وتقترح أيضاً أنها تصادر على المقارنة بحياة أفلاطون التي صدَّر فرفوريوس بها «التاسوعات» Enneads. ويعدُّ ذلك ربطاً لنسخة من نسخ الزهد الفلسفي الوثني بأخرى.[2] ولا يذكر إيامبليخيس شيئاً عن عزوبة أتباع فيثاغورس؛ ويختلف زهده من هذه الناحية عن زهد أبولونيوس كما يظهر في عمل فيلوستراتوس «الحياة».

إن وجود نية مقصودة لدى إيامبليخيس لمعارضة المسيحية هو أمر خاضع للجدال. وإن وضع قصة معجزة حول صيد السمك (الذي يتنبأ فيثاغورس بعدده بشكل صحيح أمام ذهول الصيادين) لدى وصوله إلى إيطاليا ربما قصد بها التفوّق على لقاءات يسوع مع الصيادين، الذين أصبحوا أتباعه في بداية وعظه العلني في الأناجيل الثلاثة (متى ويوحنا ومرقص).[3] ويوصف الفيثاغوريون في كروتون بأنهم ليسوا مجرد تلاميذ لفلسفة المعلم، ولكنهم نساك يعيشون حياة مشتركة. وبعد موت الحكيم بدأ بعض الأتباع بالتحول إلى متوحدين في أماكن نائية.[4] وأوضحت جيليان كلارك أن كلمة «كوينوبي» koinobioi نادرة خارج الأدب المسيحي، بينما يرجع وصف المنعزلين صدى

(1) غ. كلارك، «الحيوات والحياة الفلسفية: فرفوريوس وإيامبليخيس» في ت. هاغ و ب.روسو(محررين)، السيرة الإغريقية والمديح في العصر القديم المتأخر (بيركلي، لوس أنجلوس، لندن، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2000)، 33؛ فرفوريوس، حياة فيثاغورس، 7، 12، 17، 45، 46. ومن أجل رأي متعاطف مع موقف يرى بعداً مضاداً للمسيحية في سيرة فرفوريوس،أنظر، ديلون هيشبيل،إيامبليخيس، 14.

(2) كلارك، «حيوات فلسفية»، 34–5، 39–40 و 45–6.

(3)إيامبليخيس، حول الحياة الفيثاغورية، 8,36؛ ديلون وهيرشبيل،إيامبليخيس، 26.

(4) المرجع نفسه، 6,29 و 35,253، ترجمة كلارك، 11 و 105.

اللغة المسيحية المتأخرة لزهاد الصحراء. وإذا لم يكن إيامبليخيس يهدف عبر استخدام فيثاغورس وأتباعه من أجل معارضة الأشكال البازغة للزهد المسيحي، فإن تلك المعارضة قد وجدت في وقت متأخر حيث ردد المؤلفون المسيحيون صدى التوصيف الوثني لفيثاغورس من أجل تقديم قديسيهم للمحاكاة.[1]

إن قراءة الممارسات الزهدية الحقيقية للفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين، أو الأشخاص الجوالين مثل أبولونيوس من خلال هذه النصوص أمر صعب جداً. ويرسم إيامبليخيس مجتمعاً فيثاغورياً يقع ضمن تقليد أدبي لمثل هذه المجتمعات الفلسفية، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من هذا المثال ممارسة مدرسته في سوريا.[2] ولكن من الممكن مع ذلك أن نستنتج أولاً أنه لم يكن هناك أي مجموعة من الممارسات المستقرة تمثل الشخوص الأدبية، أو الفضائل التي مثلوها. وتكشف كتابات فورفوريوس على سبيل المثال أن كاستريشيوس Castricius قد أحس بأنه قادر على أن يختلف في غذائه عن النزعة النباتية الممارسة في المدرسة الأفلاطونية في روما.[3] وقد اختلف كلٌّ من كاستريشيوس وزيثوس Zethus مع أفلاطون حول درجة التورط في السياسة.[4] أما روغاتيانوس Rogatianus، من ناحية أخرى، فقد انسحب من «لعنة الشرف» cursus honorum وتخلى عن منزله وممتلكاته، وتناول الطعام كل يومين، وذلك نظام غذائي لم ينسبه فورفوريوس لأحد آخر في هذه الدائرة.[5] ويقال لنا إن أفلاطون قد اتخذه مثالاً للفلاسفة الآخرين، وهو ما يشير بذاته إلى الطبيعة الاستثنائية لزهده. ولم يكن للمعلم منزل خاص في روما، ويبدو أنه كان عازباً،

(1) كلارك، «حيوات فلسفية» 45.

(2) أ.ج. فيستوغير، <<Sur une nouvelle edition du «De vita Pythagorica» de Jamblique>>. Revue des Etudes Grecques 50 (1937). 470-94. ديلون وهيرشبل،إيامبليخيس، 21.

(3) فرفوريوس، حياة أفلاطون، 2.

(4) المرجع نفسه، 7.

(5) المرجع نفسه.

أما زيثوس فقد كان متزوجاً، وامتلك العقار الذي أقام فيه الفيلسوف بين الفينة والأخرى.[1] وتزوج فورفوريوس في نهاية المطاف لكنه نذر أن يعيش حياة العزوبية. وأياً يكن الشكل الذي اتخذته الممارسات الزهدية، فإن بعض الزهد البدني كان أساسياً للأفلاطونيين المحدثين من أجل السعي وراء الحكمة والقداسة.

خلاصة

استعرض هذا الفصل ضروباً من الزهد الذي مارسه الوثنيون ووضعوا مُثُله في العالم الإغريقي - الروماني، وهي ضروب غير مألوفة من منظور التقاليد اليهودية - المسيحية. اكتسب الكلبيون ترخيصاً محدوداً وإن يكن متنازعاً فيه للسخرية من الأعراف التي تحكم الطعام، والنشاط الجنسي، واحترام السلطة، وبالتالي أكّدوا حكمة الحياة التي تعاش بالتوافق الصارم مع الطبيعة؛ وقد تمكنوا من تشكيل هوية تميّزهم عن طريق ممارساتهم الثقافية المضادة. وقد تركّز زهدهم على شخصية المتسول الذي جلب فقره المذمّة، ومنحه وضعية الغريب على البيت والمدينة اليونانيين، لكنه كان مع ذلك شخصية عامة في إطار المدينة. ولم يكن هذا النوع من الزهد مرتبطاً بأي تعفّف طقوسي، أو طهارة، أو دين. فهو لا يتطلب الامتناع عن الجنس، ولا يشدد على أهمية الانضباط الجنسي، لكنه قلّل من قيمة الزواج. ولعل هذه الحركة أقلعت عن «عدم احتشامها» الأصلي في عهد الإمبراطورية. وقد مثّلت، لكنها لم تشكل في ذاتها قطّ، تهديداً للنظام والقانون. نهل الرواقيون من النماذج الكلبية وأعادوا رسمها في تحديد مُثُل زهدهم المعتدل الذي لم يتركز على وضع وحال المتسول، ولكن على ضبط الشهوة في إطار الحدود الاصطلاحية. أفاد ذلك في تدريب الفرد على الانفصال عن أي شيء غير صالح بشكل واضح. لذا

(1) المرجع نفسه، 7 و 9.

حظي الانضباط الجنسي بالتقدير في إطار الزواج والإنجاب. وقد استمدّ الأفلاطونيون المحدثون من شخص فيثاغورس لتطوير ضروب مختلفة تماماً من الزهد. ودافعوا من خلال النزوع إلى التعفّف الديني والنقاء الطقوسي عن الزهد في الطعام والشراب، والنشاط الجنسي كله، في سبيل بناء نقاء أخلاقي وثقافي يعد ضرورياً للاتحاد بالمقدس. وقد سعوا للانفصال عن شواغل الدنيا لكنهم اختلفوا في المدى الذي يتطلبه ذلك من ناحية الانسحاب من الحياة المدنية والسياسية. ومع أنه لا توجد مجموعة واحدة من الممارسات المعتمدة التي تشكل أساس هذا المثال الزهدي، فإن هذه الأشكال الفلسفية من الزهد مثل نظيريهما الكلبي والرواقي، لم تصبح طقوساً من الامتناع الدوري. ولم ترتبط بالتوبة، وهي وسيلة للتعبير عن ندم الخاطئ أمام الآلهة؛ ولكنها كانت جزءاً لا يتجزأ من حياة فاضلة متصفة بالقداسة. وأخيراً، يمكن لأولئك الذين تبنوا نوعاً ما من الزهد، مهما كانت تقاليده، أن يتعرضوا للتقييم من الآخرين الذين لا يشاركونهم نظرتهم. ومثلما وجّه لوسيان اتهاماً لبريغرينوس الكلبي بأنه طامع في الشهرة، سخر هيرميبوس Hermippus من فيثاغورس لأنه لفق زيارة للعالم السفلي.[1] لكن مثل هذا التقييم السلبي يفترض مسبقاً أن مقداراً من الزهد الجسدي كان جزءاً مميّزاً للحياة المقدّسة.

(1)Dillon and Hershbell, Iamblichus, 8.

الفصل الثاني

الزهد في اليهودية الإغريقية والحاخامية

موسى – الملك الفيلسوف الزاهد

في كتاب «حياة موسى» The Life of Moses، قصّ فيلون Philo (15 ق.م – 50 م)، مفسر التوراة اليهودي الإسكندري، في ظل غياب أي رواية في الكتاب المقدس عن نشأة موسى، كيف تعلّم القائد المستقبلي للإسرائيليين القدامى ضمن الأسرة الملكية المصرية. وسرعان ما تفوق الصبي على مدرّسيه المصريين والإغريق ليتقن الرياضيات وعلم الهندسة والموسيقى ولغة الآشوريين، واكتسب معرفة الكلدانيين بالفلك.[1] بعبارة أخرى، كان تعليماً ينافس تعليم أي فيثاغورس آخر. لم تكن مضاهاة معرفة الحكماء الإغريقيين مجرّد مفخرة لموسى. ولم تكن ببساطة فرصة لادعاء أفضلية اليهودية على الثقافة الإغريقية السائدة آنذاك. فمثل تلك الحكمة، كما فهمها فيلون، كانت أمراً أساسياً لقيادة موسى الملهمة: فقد كان ذلك الإسرائيلي يُصوّر على أنه نوع من الملك الفيلسوف، وشخص برع في الفضائل الأخلاقية والفكرية المطلوبة في المُشرّع العادل. فقد كانت تلك الألفة التأملية مع الرب، هي التي سمحت له أن يوقر الحكمة السماوية بإخلاص في التشريع الأبدي للقانون اليهودي (التوراة).

وهكذا تم تصوير موسى، الملك الفيلسوف غير المتوّج، بمصطلحات أُخذت من التقاليد الفلسفية الإغريقية. فحكم الآخرين يفترض مسبقاً وجود ضبط النفس والفضيلة الأخلاقية لدى الحاكم، ويكمن في إخضاع العواطف، من وجهة النظر الأفلاطونية، للعقل، بحيث يتم كبح أي «عواطف عنيفة» في روح الحاكم، مثل كبح «فرس شموس»، وهو تلميح للوصف الشهير للروح

(1)Philo, Life of Moses, I.5, 20-4.

العفيفة الذي ورد في كتاب فايدروس Phaedrus لأفلاطون.[1] وينطوي هذا الإخضاع الأفلاطوني على الزهد في الطعام والشراب والمتعة الجنسية وأشراك الثروة المتعددة، حيث تشمل الفضائل الملائمة للملكية ضبط النفس والحصافة و«ازدراء المتعة».[2] أصبح موسى «بارعاً في الحاجة إلى القليل»[3]. وقدم فيلون مثل هذا الانضباط الذاتي على أنه التقييد المعقول للشهية ضمن القيود التي وضعتها الطبيعة: فموسى لم يسرف أبداً في الأكل، ولم يكن يأكل أكثر مما تتطلبه الطبيعة، و«تجاهل المتعة الجنسية فيما عدا ما يلزم لإنجاب أطفال شرعيين».[4] وعلى عكس الحكّام الآخرين، لم يقم القائد الإسرائيلي بتكديس الفضة والذهب وتشييد القصور وامتلاك الخدم والممتلكات من خلال الضرائب، أو «غيرها من أشكال البذخ». بل احتقر الثروة «وكف بصره عنها». وغرس في نفسه تقشف الإنسان العادي وبساطته».[5]

وهكذا، فإن مجموعة الفضائل الزهدية التي نصت عليها الأفلاطونية في منتصف عهدها، والتي تُعد عنصراً رئيساً في الحياة التأملية، تُعتبر إطاراً تفسيرياً لعدد من الممارسات الزهدية المعينة. فكان يتم التقيّد بالصوم عن جميع أنواع الطعام والشراب في يوم الغفران (يوم كيبور) «بحيث يستطيع الناس المحافظة على تلك المناسبة الدينية من خلال الأفكار النقية التي لا تكدّرها أو تشوبها أي انفعالات جسدية».[6] ويفهم صوم الأربعين يوماً الذي امتنع خلاله موسى عن تناول الطعام والشراب وممارسة الجنس في أثناء نزول التوراة عليه في طور سيناء (الخروج 34:28)، على أنه التطهير الذي يسبق عملية التنبؤ أو ممارسة طقوس

(1) المرجع نفسه،I.6.26: tr. C. D. Yonge, The Works of Philo, 2nd edn (Peabody, Mass.: Hendrickson, 19993), 46; Plato, Phaedrus, 246a-b.

(2)Philo, Life of Moses, I.27.154.

(3) المرجع نفسه، PhDVM. 38 ((COTKTITTIS oAtyoSseias). I.6.29)

(4) المرجع نفسه، I.6,28.

(5) المرجع نفسه، I.27,152–3.

(6) المرجع نفسه، I.1..4,24.

كهنوتية: «كان عليه أولاً أن يطهّر جسده بالقدر الذي يطهّر فيه روحه، بحيث تتحرر من أي انفعالات، وتكون طاهرة من أي شيء دنيوي ومن الطعام والشراب ومن جميع العلاقات مع النساء».[1]

سمح المزج بين العموميات والخصوصيات لفيلون أن يضع أولاً فضيلة الضرورة: فموسى يفتقر إلى ثراء السلطة، لأنه يُحصّن نفسه منها برفضه امتلاكها، ليس لأن الضرائب والممتلكات تفترض مسبقاً وجود حياة مستقرة أو منتجة لا تتوافق مع رحلة الخروج من مصر، والتيه. فقد تم تقديم هذا الإسرائيلي على أنه لا يحتاج إلى الثروة الخاصة، لأنه مثل حكيم إغريقي، يشارك في كل ما يملكه الرب. ويطبّق فيلون على موسى المثل القائل: «إن أملاك الأصدقاء مشتركة بينهم»، وهو المثل الذي اعتمد عليه الكلبيون وغيرهم في الادعاء باستخدام كل ما يعود للرب.[2] وهكذا، ينهل فيلون من التقاليد الكلبية لوصف الرجل الصالح بأنه «مواطن عالمي».[3] ثانياً، قرّب فيلون بين الامتناع الكلي لليهود عن أنواع الطعام المحظورة (انظر أدناه) وميزة كبح المغالاة في النقد الإغريقي- الروماني اللاذع للترف. وقد استثنى ما هو شاذ، من وجهة النظر الإغريقية - الرومانية، ليركّز على ما هو حميد بشكل أوضح لديهم: تحوّلت قوانين الغذاء ضمنياً لتصبح قوانين خاصة بالتدبير في النفقات. وهكذا، تم اختصار المسافة بين المفاهيم اليهودية والمفاهيم الإغريقية حول الرجل المقدس.

إن هذا لا يعني أن فيلون قد ناصر تبني اليهود للممارسات الزهدية التي ميّزت بعض أشكال التقاليد الفلسفية الإغريقية. فقد رفض الصورة التي رسمها الكلبيون للفيلسوف على أنه متسول وضيع الملبس ومتشرّد الذي ينام في العراء، ويستهتر بالأعراف السائدة بشأن مواعيد الأكل والاستحمام.

---

(1) المرجع نفسه، I1,14,68–9.

(2) المرجع نفسه، I.28,156.

(3) المرجع نفسه، I.28,157.

ذلك أن ادعاء مثل هذه الصورة لضبط النفس مرفوض عنده وزائف.[1] غير أن وصف فيلون لموسى يُظهر التأثير العميق الذي مارسه الفهم الأفلاطوني للزهد عليه وعلى اليهود الذين تلقوا، مثله، التعليم الإغريقي الفلسفي والأدبي الذي حافظت عليه الطبقات الحاكمة. وقد كان التثاقف القوي بمثابة وسيلة لإعادة تفسير اليهودية، فيما أصبح استيعاباً محدوداً أو «تآلفاً تكاملياً» مع الثقافة السائدة، دفاعاً عن أشكال ومعتقدات مميّزة.[2] يغلّف الإطار المفهومي الممارسات الزهدية التي لديها أصول دينية وثقافية مختلفة ويعيد تفسيرها، بحيث تحمل معاني مختلفة تماماً. ويثير ذلك أسئلة شائكة حول الزهد اليهودي القديم. فإلى أي مدى كان فهم فيلون للزهد شائعاً بين اليهود في الشتات، وكم من الزمن امتد ذلك؟ يحذر بيتر براون Peter Brown قراءه بحكمة طالباً منهم أن «يتذكروا الطبيعة المركبة لأي تقديم كلي لليهودية في العهد القديم، مستنتج إلى حدٍّ كبير من التلمود الفلسطيني والبابلي – أي من كتابات كتبت في فترات زمنية ومناطق مختلفة كثيراً».[3] هناك سبب وجيه للاعتقاد، كما سنرى، أن يهودية الهيكل الثاني لم تكن أقل تعددية في أشكالها. فما هي التفسيرات اليهودية الأخرى للزهد التي عمّمها فيلون وتنافس معها؟ وهل كان هناك أكثر من إطار تفسيري واحد، وما هو الاختلاف، إن وجد، في الممارسات الزهدية الذي يقوم عليها هذا التنوّع؟

جماعة الثرابيوتاي Therapeutae– حقيقة أم خيال؟

ما زال من الشائع على نطاق واسع أن مناصرة فيلون لنزعة الزهد

(1)The Worse Attacks the Better, 7.19.

(2) انظر J. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE) (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 92-8.

(3)P. Brown, The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (London and Boston: Faber, 1989), 35 n.7.

وصلت إلينا جزئياً من خلال إعجابه بفئة من الرجال والنساء اليهود تعرف باسم الثرابيوتاي (وتعني «العابدين» أو الخادمين)، وقد صوّرهم من خلال مصطلحات تتلاءم والمدرسة الفلسفية الإغريقية في أطروحته «عن الحياة التأملية» On the Contemplative Life.[1] وصف فيلون جماعة الثرابيوتاي، بأنهم عديدون في مصر، وبأنهم «فئة من العابدين» واسعة الانتشار في أنحاء الشتات؛[2] وهم لا يعيشون بين الناس في المدن، بل يتخذون أماكن أكثر عزلة في الضواحي أو المناطق النائية، وفوق هذا كله، يعيشون في «مستعمرة» دينية شُيّدت على سواحل بحيرة مريوط خارج الإسكندرية. وهناك كرسوا أنفسهم للتأمل في الرب وانسحبوا من الحياة العامة، تاركين وراءهم «إخوتهم وأبناءهم ونساءهم» وعائلتهم الأوسع وأصدقاءهم.[3] بل إنهم تجاوزوا الحد الذي وصل إليه حكيما الإغريق أناكساجوراس Anaxagoras وديموقريطس Democritus، فقد ائتمن كل عضو من أعضاء المستعمرة الآخرين على ثروته السابقة.[4]

ويتمحور الوصف الذي قدمه فيلون لنمط حياتهم حول مقارنة متكررة بين الإسراف المرفوض، والتقشف الذي اختاروه لأنفسهم: فمنازلهم بسيطة ومتباعدة بعض الشيء فيما بينها وذلك للسماح «بالخلوة» و«التواصل الاجتماعي» في آن (نمط الرهبانية شبه التنسكية في المسيحية التي ظهرت لاحقاً).[5] وفي كل منزل هناك «مقام» أو «دير» يستبعد الطعام والشراب منه، حيث يبقى فيه المتعبّد وحيداً ستة أيام في الأسبوع في فترة تأمّل لشريعة الرب وكتبه المقدسة.[6] وقد قدّم فيلون ذلك على أنه تمرين فلسفي يجعلهم يستغرقون

(1)Philo, The Contemplative Life, 1.2, PhDVC, 78.

(2) المرجع نفسه، 2,11، و3,21، PhDVC، 84، 90 .

(3) المرجع نفسه، 2,18، و2,20–3,22.

(4) المرجع نفسه، 3,13.

(5) المرجع نفسه، 3,24، PhDVC، 92 .

(6) المرجع نفسه، 3,25 و30، PhDVC، 94، 98.

عميقاً فيه، ويزودهم بالغذاء الروحي، حيث إنهم لا يصومون يومياً عن الطعام والشراب حتى الغروب وحسب، وإنما يتابع بعض الرجال صومهم عدة أيام كل مرة. وفي أيام السبت، يتوقّف الصوم الانعزالي ويفسح المجال لوجبة مشتركة غير مكلفة، من الخبز العادي المطيّب بالملح وأحياناً بنبتة الزوفا والماء.[1] وقد شدّد فيلون على أن ملابسهم كانت «عادية جداً قدر الإمكان».[2] وأثناء موائدهم، التي كانت تقام ربما كل سبعة أسابيع، كانوا يجلسون على حصيرة «عادية» مصنوعة من ورق البردي، وليس على وسائد غالية الثمن.[3] ولم يكن هناك خدم لدى تلك المجتمعات.[4] وكانت النساء، شأنهن شأن الرجال، عضوات في هذا المجتمع المتبتل، لا سيما العذراوات الطاعنات في السن بين النساء في المجتمع، واللواتي اخترن بإرادتهن حالة النقاء رغبة منهن في التأمّل الروحي.[5]

ما الحيثيات التي على المؤرخ أن يكشفها وراء التصوير الذي قدمه فيلون لجماعة الثرابيوتاي بوصفها حركة فلسفية واسعة الانتشار، ومجتمعاً تأملياً مثالياً؟ لعل «شعب المتعبدين» المنتشر في أنحاء الشتات ليس سوى الأمة الإسرائيلية نفسها، وكان بإمكان أعضائها الأكثر ثراءً وثقافة التمتع بحياة

(1) المرجع نفسه، 4.34-7, 9.73 PhDVC, 104, 134, 140 and 10.81-2.

(2) المرجع نفسه، 4-38, PhDVC, 106

(3) المرجع نفسه، 8.65, 9.69, 128-30, PhDVC, 124, 134. قارن V. Nikiprowetzky, <Le De vita contemplativa revisite>, in J. Leclant (ed.), Sagesse et religion: colloque de Strasbourg (octobre 1976) (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), 105-25; and D. Winston, Philo of Alexandria: The Contemlative Life, The Giants, and Selections (Mahwah: Paulist Press, 1981), 320 n.38 . ويرى قليل من العلماء احتفلاً سنوياً. مثل Boryan, Carnal Israel, 39.

(4)Philo, The Contemplative Life, 9.70.

(5) المرجع نفسه، 8,68.

أكثر ترفاً في ضواحي المدن التي تثريها مكتبة جيدة.[1] ويصور فيلون جماعة الثرابيوتاي على أنهم ممثلو الأمة اليهودية، لكن ذلك يزيد فقط من حدة السؤال المطروح فيما يتعلق بطبيعة حركتهم أو مجتمعهم. وقد حاجج رينان Renan أنه لم يكن لجماعة الثرابيوتاي أي ذكر خارج نصوص فيلون. واعتمد مؤرخ حديث العهد، شاي كوهين Shaye Cohen، إلى حد كبير على ما قاله فيلون، وكتب عن جماعة الثرابيوتاي بأنهم فئات من الرجال والنساء، الذين «انتشروا في أنحاء مصر» والذين «امتنعوا عن الزواج» و«مارسوا الاعتدال وكبح الذات».[2] وليس من شأن أي من الرأيين إنصاف تعقيدات نص امتاز بوجود أكثر من إطار تفسيري له. إن رواية فيلون حول غذاء جماعة الثرابيوتاي، تحديداً، تتردّد تكراراً بين تفسيرين مختلفين. وهناك تفسير زهدي، وهو الغالب، يتمحور حول «تقشف» الغذاء، ويتباين كثيراً مع تجاوزات حفلات البذخ الإغريقية. وفي هذا الإطار، يُعتقد أن امتلاء معدة المرء يضر بجسده وروحه، وأن نبتة الزوفا كافية لأولئك الذين تعودوا على قدر أكبر من الطعام. وهناك تفسير رمزي ثان يربط الوجبة الشائعة بالطعام المشابه (خبز الفطير المتبل بالملح والزوفا) الذي كان يُقدم للكهنة على مائدة في هيكل القدس.[3] وكلا الفهمين للغذاء يقرّب بشكل واضح بين جماعة الثرابيوتاي وكهنة الهيكل في القدس، وإن لم يكن يماثل بينهما. فيمكن نسبة أشكال من الزهد لكلا الطرفين، لكنها ليست الأشكال ذاتها من الزهد. وإذا كان فيلون قد قرأ الغذاء بهذه الثنائية، فليس هناك من شيء يدعونا إلى الاعتقاد بأن جماعة الثرابيوتاي قد شاطروه

(1) بالنسبة إلى الشعب الإسرائيلي بوصفه OepaTreuTiKov yEvos، قارن Philo, Life of Moses, 11.35.189. بالنسبة لحياة الرجل الصالح في المدينة في صحبة المؤلفين الذين ماتوا منذ زمن، قارن On Abraham, 4.22-3.

(2)Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (Philadelphia: Westminister Press, 1987), 171.

(3)Philo, The Contemplative Life, 4.37, 9.73, 10.82-2; Nikiprowetzky, «Le De vita contemplativa revisite», 109.

نظرته الفلسفية الإغريقية للزهد. إن الفجوة المحتمل وجودها بين الجزء الرئيس لإطار العمل التفسيري الذي قدمه فيلون، وبين الحياة التي يصفها، تلقي بظلال الشك حول الانهيار المحتم للمعاني عند تحويلها لممارسات لدى كوهين (الاعتدال وكبح الذات): «ما يعرضه الكتاب بشكل رئيس هو صورة لمفكرين من دون أفكارهم».[1]

كيف يمكن إذاً استقراء عناصر الزهد الأخرى في وصف جماعة الثرابيوتاي؟ يمكن اعتبار الانسحاب من مدينة مزقتها الصراعات لتشكيل مجتمع فلسفي منعزل بمثابة موضوعات تقليدية فلسفية إغريقية. غير أن فيلون ربما كان يقصد المدن المنعزلة التي أُعطيت للاويين في «سفر العدد» (35:2): إن وصف جماعة الثرابيوتاي وهم يتركون عائلاتهم وراءهم يماثل إلى حدٍّ كبير رواية فيلون في موضع آخر حول اللاويين - سبط الكهنة.[2] ومرة أخرى، نجد حقلين من المعنى الذي يمكن من خلاله تفسير الممارسة. وقد يفسر التماثل مع اللاويين افتقار رواية فيلون لذكر أي تفاصيل تعنى بالحياة الاقتصادية للمجتمع في بحيرة مريوط. ولعل هذا الصمت يخفي وراءه اندماجاً أكبر في المجتمع مما كان يرغب فيلون في الإفصاح عنه، عندما تحدث عن الانسحاب من المدن إلى الخلوة، بما في ذلك استمرار روابط الاعتماد الاقتصادي على العائلات التي من المفترض أنهم تركوها وراءهم.[3] ولعل جماعة الثرابيوتاي كانوا يرون أنهم يستحقون، مثل اللاويين، الحصول على منح الآخرين. لكن فيلون لم يكن قادراً على ترميز هذا الجانب من المجتمع

(1)D. M. Hay, «Things Philo said and did about the Therapeutae», SBLSP 31 (1991), 673 n.2.

(2)J. Riaud, <Quelques reflexions sur les Therapeutes d>Alexandrie a la lumiere de De Vita Mosis II, 67» in E. Hilger, D. T. Runia, D. Hay, and D. Winston (eds.), Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity, Studia Philonica Annual 3 (Atlanta: Scholars Press. c. 1991), 184-91, at 188.

(3)Hay, «Things Philo said», 679 n.341; Barclay, Jews, 118.

ضمن إطاره التفسيري الإغريقي: فهذا التفسير يقدم نموذجاً للمتسول الكلبي، الذي تتعارض مكانته مع تلك التي يتمتع بها الكهنة المتأملون. ويوحي كل ذلك بشدة أن جماعة الثرابيوتاي كانوا ينظرون إلى أنفسهم بمعايير كهنوتية.

ماذا عن الامتناع عن الجنس لدى جماعة الثرابيوتاي؟ كتب فنسنت ديسبريز Vincent Desprez أن العذراوات الطاعنات في السن، كما نقل فيلون، «اعتنقن من دون شك... هذا النمط من الحياة في فترة صباهن، كما فعل الرجال»، لكن ذلك يبدو غير قابل للتصديق في الثقافة الإغريقية - الرومانية واليهودية، التي كانت تفضل زواج الشابات قبل بلوغ سن العشرين في أغلب الأحيان.[1] ومن المحتمل أن تكون مسألة العذرية حالة عقلية لدى فيلون يمكن استرجاعها من خلال الامتناع عن الجنس. وثمة من رأى أن مجموعة المتبتّلات اللواتي ينشدن معاً في نهاية الرواية، يرمزن إلى حالة الانسجام الداخلي للعقل. ويمكن أن يكون وراء رموز فيلون للحياة التأملية المثالية مجتمع يتألف من كثير من الأرامل والأزواج الذين لم «يعزفوا كثيراً عن الزواج»، أو عن فراش الزوجية. وهنا أيضاً، يجب الأخذ بعين الاعتبار وجود احتمال كبير يشير إلى أن هذا المجتمع كان يفهم التعفّف بالمعنى الكهنوتي، وهو مجال من المعاني لم يطرحه النص. ومرة أخرى، نجده في الكتب المقدسة اليهودية: فقد ضمن الامتناع عن الجنس النقاء الطقوسي اللازم للكهنة الذين كانوا يقدمون أضحيات الهيكل، وهو نقاء يضيع بالجماع وغيرها من أشكال خروج المني. ولا بد أن نعثر، في أحد المواضع في إطار التفسير الإغريقي الذي قدمه فيلون، على أهمية الامتناع

(1) V. Desprez, «Jewish Ascetical groups at the time of Christ: Qumran and the Therapeuts», American Benedictine Review 4.31 (1990), 291-311, at 309. وعن الزواج عند الوثنين، قارن جنز-أوي كراوز. Jens-Uwe Krause, Witwen und Waisen im Romischen Reich, 4 vols, (Stuttgart: Steiner, 1994-5), vol. I, 22-7.

بالنسبة لجماعة الثرابيوتاي في المعاني المعطاة للامتناع ضمن الكتب المقدسة اليهودية.

التعفّف في الكتب المقدسة اليهودية: العزلة والاسترحام والتوبة

كان جميع اليهود في العالم الإغريقي - الروماني يجلّون ويقبلون شريعة الأسفار الخمسة، وكتب الأنبياء، ومجموعة الكتابات التي شملت فيما بعد كتباً أخرى، عرفناها من خلال كتاب العهد القديم الذي ظهر لاحقاً، على الرغم من أن هذه المجموعات لم تكن بالضرورة تُعتبر كتاباً مقدساً واحداً، ولم يتفق اليهود بالضرورة على كيفية قراءة النصوص المقدسة. وكذلك تباينت اللغة التي كانت تُقرأ بها تلك الكتب: فإلى جانب العبرية، كان هناك نسخ آرامية وإغريقية (تم اعتماد الكثير منها من قبل الكنيسة الأولى في ترجمتها اليونانية السبعينية للعهد القديم.)[1] وعلينا بالتالي فحص أشكال الامتناع عن الطعام والشراب والمتعة الجنسية، التي ألهمت النصوص لهذه الشريعة الثلاثية وقدّرتها بأشكال متنوعة.

ففي سفر اللاويين، الإصحاح الثاني، حظر قانون الرب على اليهود أكل أصناف معينة من الطعام: فكان محظور عليهم أكل لحم الجمل، أو الأرنب، أو الخنزير، أو أي حيوان من ذوات الأربع غير مشقوق الظِلف، أو لم يمضغ الجِرّة؛ وكذلك كان يُحظر أكل طعام البحر الذي يفتقر للحراشف والزعانف التي

(1) تم الإقرار على نطاق واسع بالسلطة المرجعية لأسفار موسى الخمسة منذ بداية القرن الرابع قبل الميلاد، أما أسفار الأنبياء ففي منتصف القرن الثالث قبل الميلاد. وربما يعود الاتفاق على الكتب التي تقع بين الأنبياء والكتابات وتغلق الأسفار إلى القرن الثاني قبل الميلاد، ولكن طول وطبيعة عملية الإغلاق موضوع جدل: فاكتمال الكتوبيم ربما يعود إلى القرن الثاني الميلادي. كما أن الطوائف اليهودية تجلّ نصوصاً شكلت مجموعة إضافية خارج هذا الناموس الثلاثي. للاطلاع على وجهات نظر اخرى، Roger Beckwith, The Old Testament Canon of the new testament Church and its Background in Early Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 1985). وبخاصة الفصل الرابع و146–6؛ James A. Sanders, «The canonical process», CHJ, 230-43

تميّز السمك؛ ويحظر على الناس أكل أنواع معينة من الطيور، حددها العلماء أحياناً بالصقور والنسور والعقبان والشواهين والغربان والنعام والنورس والبوم والغاق وأبي منجل والبجع. وباستثناء أنواع معينة من الجراد، كانت جميع أنواع الحشرات الطائرة طعاماً محظوراً، وكذلك جميع الكائنات «المحتشدة» والقوارض والزواحف. ويحظر أكل أي نوع من أنواع اللحوم ما لم يجفف الدم منه (سفر اللاويين7: 26—7). وكان يُحظر طهي أي حيوان ما زال يرضع، أو أكل أي لحم حيوان استولى عليه حيوان رمّام (سفر الخروج 22: 31، و23: 19 و34: 26). وهذه المحظورات السماوية ميزت الشعب الإسرائيلي عن الأمم الأخرى لجعله مقدساً مثلما الرب مقدّس: و«أعطيت القداسة تعبيراً مادياً في كل مواجهة مع مملكة الحيوان وعند كل وجبة».[1] وطبّقت على طقوس القرابين قاعدة ما لا يمكن أكله، لا يمكن أن يقدم قرباناً. ورأت ماري دوجلاس Mary Douglas أن مؤلف سفر اللاويين يحظر ذبح المواشي والطيور التي لا يكون ذبحها بنية القربان. وأن أكل اللحوم بما يتوافق مع القواعد الموضوعة للتقرب بها يُعتبر طريقة للدخول في طاعة الرب، واحترام طريقة تنظيمه للعالم.[2] وكذلك تعامل المشناه (انظر أدناه)، الذي ظهر لاحقاً، مع القوانين الغذائية من خلال نظام الأشياء المقدسة.

لم تكن بعض الحيوانات طعاماً محظوراً وحسب، وإنما كانت جيفها أيضاً مصدراً لعدم الطهارة الطقوسية. وكانت ضمن عدد من المصادر الأخرى التي نصت عليها الشريعة الموسوية: جثث البشر، ودم الحيض، والسائل المنوي، وغيرها من إفرازات الأعضاء التناسلية، والجذام. وعلى الرغم من أنه كان يحظر ممارسة الجنس مع المرأة خلال فترة حيضها (سفر اللاويين 19:18)، فإن عدم الطهارة الطقوسية بحدِّ ذاته لم يعنِ ضمناً الإخفاق الأخلاقي؛ فقد كان ذلك

(1)M. Douglas, Purity and Danger (Harmondsworth: Penguin, 1970), 57.

(2)M. Douglas, Leviticus as Literature (Oxford University Press, 1999), 75, 93.

مسموحاً به في أداء تصرفات فضلى وأخلاقية: إنجاب أطفال شرعيين، أو دفن الموتى. وقد حددت الشريعة مدة عدم الطهارة أو النجاسة ووسائل التخلّص منها، وقد تتفاوت المدة أو الوسيلة تبعاً للشخص الذي مسّ النجاسة: كاهن أو شخص أخذ على نفسه نذراً قد يلزم منه أداء تصرفات من التطهير الطقوسي، تختلف عن تلك التي فرضت على يهود آخرين.[1] وكما هي الحال في الديانة الإغريقية والرومانية القديمة، فقد كانت الطهارة الطقوسية أمراً أساسياً بالنسبة للطقوس الدينية اليهودية: ما كان نجساً يجب ألا يتصل بالمقدس أو يلمسه. وهنا مجدداً، يأتي التعفّف بوصفه انعزالاً مرغوباً فيه، التقديس لله. وكان تجاهل ذلك، وأكل لحم مما هو مقدم كقربان أثناء حالة النجاسة الطقوسية، بمثابة انسلاخ عن إسرائيل (سفر اللاويين 7: 20–1). وبالتالي فإن وجود الرب، سواء في طور سيناء أو في المعسكر اليهودي في أثناء رحلة الخروج من مصر أو في هيكل القدس، يقتضي ممارسة أشكال متعددة من التعفّف من قبل أولئك الذين دخلوا إلى حضرته، وقدموا له القرابين. وفي سفر الخروج 19: 15، أُمر الإسرائيليون بالامتناع عن العلاقات الجنسية ثلاثة أيام تحضيراً لتلقي هدية الوصايا العشر من الرب. ويشكل امتناع موسى بشكل إعجازي لمدة أربعين يوماً حتى عن الطعام الطاهر والخبز والماء مقياساً لألفة موسى الاستثنائية مع الرب في طور سيناء.

واقتضى الكتاب المقدس (سفر اللاويين 16:29 و 31؛ 23: 27؛ سفر العدد 29: 7) أنه في يوم الغفران، الذي يقام في اليوم العاشر من الشهر السابع، على جميع الأمة أن «تحزن» أو «تذل نفسها»، (الترجمة الإغريقية للعهد القديم)، وهو أمر يُفهم بشكل عام على أنه «مصطلح تقني للصوم في الشريعة الكهنوتية».[2] وكذلك أرسى الكتاب المقدس نمطاً مميزاً من الامتناع للشخص

(1)H. K. Harrington, The Purity Texts (London and New York: T&T Clark, 2004), 11.

(2)J. Muddiman, «Fast, fating». In N. Freedman (ed.), Anchor Bible Dictionary, vol. II (New York and London: Doubleday, 1992), 773-7, at 773.

الذي نذر تكريس نفسه للرب. وقد نذر الشخص اليهودي «أن يعزل نفسه من أجل الرب»: وأن لا يشرب هو أو لا تشرب هي النبيذ، وألا يستهلك أي شيء مأخوذ من الكرمة خلال مدة النذر؛ وألا يقوم الشخص بقص شعره في تلك الفترة. وكذلك تجنب جميع أشكال التواصل مع الموتى (سفر العدد 6: 1–12). وجاء جلياً في الترجمة الإغريقية للعهد القديم أن النذر يجعل المكرس نفسه للرب يدخل في حالة من الطهارة الدينية.[1]

و كشفت الكتب المقدسة، خارج نصوص الشريعة الموسوية، عن أشكال أخرى من الامتناع المقبولة عند الرب، وعلقت على الامتناع العبادي. وقد أظهر إرميا، السفر 35، أن الرب فضّل «بيت الركابيين» الذين امتثلوا لأمر يوناداب بن ركاب وامتنعوا عن شرب النبيذ، وزراعة الكروم، وتركوا حياة الزراعة بشكل عام، وعادوا إلى خيمهم البدوية. ومع أن هذه الممارسة استثنائية، فإن الصوم يظهر بشكل متكرر في النصوص على أنه عامل مساعد لنجاح التوسّل إلى الرب في الصلاة. ويسعى الصوم الجماعي، الذي غالباً ما كان يأمر به الملك، إلى الفوز بتأييد الرب الحاسم في الحرب: فقد صام الجيش الإسرائيلي يوماً واحداً في بيت إيل بعد تكبده خسائر كبيرة في معركته مع بني بنيامين، وقبل السؤال عما إن كانت إرادة لله تقضي باستمرار القتال (سفر القضاة 20: 26–8). وصام بنو إسرائيل يوماً واحداً في تلال مصفاة عندما التمس صموئيل مساعدة الرب في الحرب ضد الفلسطينيين (صموئيل الأول 7: 5–6). وحلّف شاول جيشه ألا يأكل قبل قهر الفلسطينيين في المعركة، وإلا حلت عليهم لعنة كادت أن تودي بحياة جوناثان (1 صموئيل الأول 14: 24–45). وأمر يَهُوشافاط بالصوم عندما علم بتهديد بني مؤاب وبني عمون (سفر أخبار الأيام الثاني 20: 3). ولعله تم الصوم الذي قرأ فيه باروخ في كتاب إرميا

(1)Stuart Chepey, Nazirites in the Second Temple Judaism (Leiden: Brill, 2005), 25-30.

بسبب تهديد جيوش نبوخذ نصر (إرميا 36: 6 و9).[1] ويمكن القول امتداداً إن مثل هذا الصوم العام كان يمكن أن يصاحب الصلوات من أجل الخلاص من أخطار محدقة أخرى: جيش من الجراد (يوئيل 2: 12)، والقحط الشديد (إرميا 14: 12)، وخطر حدوث مذبحة (أستير 4:16).[2] وفي ظروف مختلفة، أمر عزرا بصوم جماعي عند نهر أهوا قبل أن يقود جماعته في المنفى عائداً بها إلى القدس (الترجمة السبعينية للعهد القديم عزرا 8: 21–3): إنه التذلّل أمام الرب لضمان مرورهم الآمن. ومن شأن الصوم العام أيضاً أن يعبر عن التوبة الذليلة: عبّر مواطنو نينوى الوثنيون عن توبتهم وتفادوا العقاب السماوي من خلال صوم كامل لا يشمل كل شخص في المدينة وحسب، بل المواشي والدواجن ودوّاب (يونان 3: 5–10).

ويصوم الأفراد كذلك كشكل من أشكال التذلّل أو التوبة. فقد صام داود «حتى المساء» توبة عن قتل أُوريا، آملاً أن يسترضي الرب، وإنقاذ حياة طفل أنجبه (صموئيل الثاني 12: 16–23). وصام أخاب مرتدياً الخيش عندما علم بعقابه لأنه قتل نابوت (الترجمة السبعينية للعهد القديم، الملوك الأول 20: 27–8)، وهو حدث يصفه الرب لإيليّا بأن أخاب «قد ارتكب جريمة كبرى في حضرتي».[3] وكذلك يعبّر الصوم عن الحداد. فقد صام سكان يابيش جلعاد سبعة أيام بعد دفن شاول (صموئيل الأول 31: 13 و سفر أخبار الأيام الأول 10: 12). وصام داود ومرافقوه حداداً على موت شاول ويوناثان (صموئيل الثاني 1: 12). وهذه الاستخدامات المختلفة للصوم ليست دائماً قابلة للفصل أو ذات معنى واحد: عندما رفض عزرا حتى الخبز والماء حين لم يهجر الإسرائيليون

(1)J. A. Thompson, The Book of Jeremiah (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 623.

(2) سفر إستير، ربما يعود تأليف النسخة الأصلية منه إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وقد تطور في نسخ عبرية ويونانية كثيرة؛ وكان معروفاً في فلسطين مع بداية القرن الأول قبل الميلاد، انظر J.D. Levenson, Esther (London: SCM Press, 1977), 26-7; L. M. Wills, The Jewish Novel in the Ancient World (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 93-131.

(3)cos KaTEVuyn AxaafJ crrto itpocrcbitou uou.

زوجاتهم الأجنبيات، وُصف ذلك بأنه تعبير عن الحداد، لكن الصوم يصاحب صلاته واعترافه بالخطيئة نيابة عن الأمة (الترجمة السبعينية للعهد القديم، عزرا 9: 5 و 10: 6). وصام نَحمْيا حزناً والتماساً للرحمة عندما علم بالبلاء الذي حل باليهود في القدس (الترجمة السبعينية للعهد القديم، عزرا 11: 4 = نَحمْيا 1: 4). ورفضت حنة تناول الطعام حزناً على عدم مقدرتها الإنجاب (صموئيل الأول 1: 7)، لكن يمكن النظر إلى هذا الامتناع باسترجاع أحداث الماضي على أنه صوم يسبق صلاتها المجدية للرب في شيلوه.

وفي المزامير، يعدُّ الصوم ميزة للمصلّي النادم المتذلّل. فالعابد الذي يتلو الترانيم في عبادته أو صلاته الخاصة يكرّر كلماته على شفتيه، ويتوحّد مع هذا النوع من التكريس الوجداني النابع من القلب. وفي المقابل، يشير الأنبياء بغضب إلى الفجوة الكاذبة التي يدركونها بين معنى الصوم والنزعة الفعلية للمتعبدين الذين يتخذون فقط وضعية الشخص النادم شكلياً.[1] وبالتالي، يعيد الأنبياء وصف القلق على فضيلة الرب بوصفها صوماً حقيقياً. ولا تكمن النية في إنهاء فترات الصوم التعبدية، بل تشكيل معناها من أجل المشاركين فيها، أو توضيح ذلك المعنى كفعل لغوي أمام الرب، وتحديد إن كان هذا الفعل صادقاً أم مزيفاً.[2] وفي هذا السياق، يمكننا أن نعتبر الرواية المحيّرة حول الصوم في سفر زكريا، حيث يُطرح سؤال في الدير في بيت إيل، يتعلق بالصوم في الشهر الخامس، يجعل النبي يتحدث عن صوم أربعة أيام سنوياً في الشهر الرابع والخامس والسابع والعاشر، ليصبح ذلك في المستقبل «ابتهاجاً وفرحاً وأعياداً طيّبة» (سفر زكريا 8: 19).[3] فأنّى لهذا الأمر المتناقض في الظاهر أن يُفهم في

(1)LXX Pss. 34 (35):i3; 68 (69)111; 108 (109)124; Is. 58:3-6.

(2)M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel (Oxford: Clarendon Press, 1985), 304-7.

(3) ربما كان الصيام في الشهر الخامس من أجل الحداد على تدمير الهيكل الأول، أما صيام الشهر السابع فكان من أجل قتل جداليا، انظر، Thompson, The Book Of Jeremiah, 657.

ضوء المعاني السائدة التي كانت ترتبط بالصوم في المناقشة المطروحة أعلاه؟ يعتبر بعض الباحثين أن النبي يقرر الاستمرار في الصوم، ولكن مع تغير جذري في معناه،[1] ويعتقد آخرون أن يوم الصوم يجب أن يستبدل بيوم عيد، ولكن ذلك يتم فقط في وقت يناسب الرب.[2]

وأخيراً، حري بنا في هذا القسم أن نشير إلى أن المغزى من الصوم هو التحضير لنزول الوحي. فقد صام دانيال قبل إقامة صلاته العظيمة شفاعة لإسرائيل (9: 3)، ويرتبط ذلك بالتوبة «والمسح والرماد»، لكن عمله يكافأ بظهور الملاك جبريل. ويصوم دانيال مجدداً حزناً (10: 2-3)، وهنا أيضاً ينتج عن الصوم ظهور الملاك.

يهودية الهيكل الثاني

في هذا الإطار التوراتي، يمكننا أن نرى بوضوح المعنى الأكبر المترابط للممارسات الزهدية المختلفة، التي مارستها جماعة الترابيوتاي للتماهي مع القداسة الكهنوتية ومحاولة لوصول إليها. ولا بد أن يكون الارتياب في أن إطار فيلون التفسيري الفلسفي هو إطار مُسهب. لا تذكر الترجمة السبعينية للعهد القديم في أي موضع أن الصوم أو أي شكل آخر من التعفّف يتميّز بأنه جزء من الزهد الفاضل. ويظهر في أربعة مواضع في سفر الحكمة معنى مرادف لذلك، دائماً ما يكون ازدرائياً للتدليل على ما هو عديم القيمة: تميّز صيغة التفضيل الأمل «المُحقر تماماً» للرجل الذي يصنع الأوثان من الطين (15: 10).

كيف استخدمت إذاً المجموعات الأخرى ضمن يهودية الهيكل الثاني الأشكال المختلفة من الامتناع التي وجدوها في النصوص المقدسة؟ يمكن اعتبار بعض الممارسات شاملة، مثل صوم يوم الغفران، على الرغم من أن الفئات

(1)Mudiman, «Fast, fasting», 774.

(2) للاطلاع على بحث مختصر، انظر R. J. Coggins, Haggai, Zechariah, Melachi (Sheffield Academic Pres, 1987), 50.

اليهودية المختلفة قد تختلف على موعد وقوع اليوم العاشر.(1) ومن المحتمل أن مؤلف سفر اليوبيل Jubilees فسر الصوم بأنه عمل توبة.(2) ويبدو أن الامتناع عن تناول الطعام المحظور كان منتشراً بشكل واسع، لكن لا يُتقيد به بشكل شامل، وهو خاضع لضغوطات ثقافية مكثفة لاستيعابه، وبالتالي هناك تركيز على القلق في النصوص اليهودية، سواء يهودية الهيكل الثاني المتأخّرة أو أوائل الفترة الحاخامية.(3) وفي الفترة الحاخامية، انطوى الإعداد للمهرجانات الدينية من قبل أولئك الذين تقيدوا بها على الامتناع عن الجماع الجنسي بشكل فوري مسبقاً، وكذلك الاغتسال الشعائري لأجسادهم وملابسهم.(4) ولعل هذا الأمر كان ممارسة شائعة قبل ذلك.

وخلال الحروب المكابية التي اندلعت في القرن الثاني قبل الميلاد، سعى الحشمونيون في الظاهر إلى امتثال الجيش والأمة اليهودية للأنماط التوراتية التي أجملت سابقاً: صيام الجنود وهم يرتدون ملابس من خيش قبل اندلاع المعركة (المكابيون الأول 3: 47) والإعلان عن صوم عام عند ظهور بوادر تهديد عسكري (المكابيون الثاني 13: 10–12). وعلى الرغم من أننا لا نستطيع استثناء احتمال أن تكون هذه التقارير مدينة للنموذج التوراتي الذي اتبعه المؤرخون (الذين رووا أخبار الحملات في أواخر ذلك القرن أو بداية القرن الأول قبل الميلاد)، أكثر مما تدين به للحشمونيين أنفسهم، فإن دقّتها التاريخية

---

(1) قارن Barclay, Jews, 416. عثر على أكثر من دزينة من التقويمات الطائفية في كهف 4 في قمران. قارن G. Vermes, The Complete Dead Sea Scrolls in English (London: Penguin, 1977), 20.

(2)Jubilees, 5.17-18, tr. O. S. Wintermute, OTP, vol. II, 65 قارن :J. Kugel, Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 751.

(3) حول مقاومة الاستيعاب، انظر، المكابيون الثالث 7: 11 والمكابيون الرابع 1: 32–5؛ ولاستعراض للدليل الأدبي، ، قارن Barclay، Jews، 434–7.

(4)H. K. Harrington, Holiness: Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World (London and New York: Routledge, 2001), 111.

عالية الاحتمال.[1] وقد ذكر يوسيفوس أنه تم خلال الحرب اليهودية الإعلان عن صوم مشابه في طبريا، عندما ظهر تهديد عسكري مفترض. وقد تساءل عن الدوافع التي أثارت هذا الإعلان، لكن الحاجة إلى الاشتراك في حدث عام شديد الارتباط بالتقوى تفوق ارتيابه.[2] وهناك دليل وافر على أن الأفراد في عهد الهيكل الثاني قد نذروا النذور، سعياً للشفاء من المرض، أو التماساً لهبة أخرى من الرب، وتعفّفوا عموماً لمدة ثلاثين يوماً. غير أن دمار الهيكل، جعل من المستحيل على من اتخذ على نفسه نذراً أن يقدم شعره قرباناً، أو أن يتقيد بتلك الممارسات بعد ذلك. وعلى الرغم من منقشة ذلك بإسهاب في المشناه، فإن من الصعب إثباته.[3]

يُظهر عدد من النصوص قيمة الصوم الشخصي على أنه عنصر ثواب في حياة من القداسة غير مرتبطة بالنذر. ويبدو أن سفر طوبيا، الذي يرجح أنه أُلّف باللغة الآرامية في أواخر القرن الثالث أو بداية القرن الثاني قبل الميلاد، قد اشتمل على الإرشاد الملائكي، «صالحة الصلاة مع الصوم والصدقة خير من ادخار كنوز الذهب» (12: 8).[4] وعلى الرغم من أن سفر طوبيا لم يدرج في الشريعة العبرية، فإن انتشاره الواسع ومكانته لدى بعض المجتمعات اليهودية

(1) للاطلاع على تواريخ التأليف انظر، J. A. Goldstein, 1 Maccbees (new York: Doubleday, 1976), 62-4; R. Doran, «2 Maccabees», in J. Barton and J. Muddiman (eds.), The Oxford Bible Commentary (Oxford University Press, 2001), 735.

(2)Josephus, Life, 290-2.

(3) للاطلاع على دليل من فيلون ويوسيفوس عن علاقتها بالمرض والصلاة، انظر Chepcy, Nazirites, 50-3 and 57-61؛ وللاطلاع على فترة الثلاثين يوماً، المرجع نفسه، 57، 78–80، 119–20 و133–5؛ وللتعرف على ناذر أرستقراطي في بدايات القرن الأول الميلادي، انظر، N. Avigad, «The Burial vault of a Nazirite family on Mount Scopus», Israel Exploration Journal 21 (1971), 185-200.

(4) J. Fitzmyer, Tobit, (Berlin and New York: de Gruyter, 2003), 25, 51-2, 285 (translation) and 292. تتباين النصوص في النسخ الموجودة اليونانية. ويرى فيتزماير أن التنقيح المتأخر القصير (والذي يكتب «الصيام» fasting» بينما يكتب التنقيح الطويل «الأمانة») قد يكون أقرب إلى الأصل الآرامي المحتمل.

تُقاس من خلال إدراجه الترجمة السبعينية للعهد القديم، واكتشاف كل من النسخ الآرامية والعبرية المجزأة في قُمران. ومن المرجح أن سفر يهوديت، وهي حكاية خيالية عن اغتيال القائد الغازي أليفانا (هولو فرنيس) على يد البطلة المقدامة يهوديت، وُضعت في صدر القرن الأول قبل الميلاد.(1) وتشير إلى القيمة العليا التي ربطها مؤلف الكتاب وقراؤه بالصوم كعلامة للتقوى الشخصية، والهوية اليهودية. تصوم يهوديت يومياً على مدار السنة (لم يتم تحديد كيفية الصوم)، ما عدا أيام السبت ورؤوس الشهور وأعياد بني إسرائيل (8: 6). وتذكرنا هذه الاستثناءات أن الامتناع يمكن أن يكون ذا مغزى وأهمية، بحيث يكون الصوم فيها محظوراً على المتدين في أوقات معينة، وكذلك يكون عدم الصوم مفروضاً عليه. وترفض يهوديت عروضاً للزواج لتقضي بقية حياتها أرملة حتى تموت وهي طاعنة جداً في السن، وتخلف أموالها لأعضاء عائلة زوجها (16: 22 و24). ليس في وسعنا استنتاج وجود ممارسة فعلية للصوم اليومي من قبل يهود الهيكل الثاني من خلال هذا التصوير، حيث تم تبني موقف مثالي بأقصى درجاته، لكن صورة الأرملة التي تم التعبير عن تقواها بالصوم (وكذلك التخلي عن الثروة في النهاية من باب الفضيلة) تؤكد على الأقل وجود نمط من السلوك المقدس(2). ومن الصعب تقييم مدى شهرة الكتاب: قد يكون موجوداً في الترجمة السبعينية للعهد القديم، لكنه لم

(1)A. J. Levine, «Judith», in Barton and Muddiman (eds.), The Oxford Bible Commentary, 633 ،من أجل تاريخ أقدم، انظر .C. A. Moore,»Why wasn»t the Book of Judith included in the Hebrew Bible?», in J. Vanderkam (ed.), «No One Spoke!!! Of Her»: Essays on the Book of Judith (Atlanta: Scholars Press, 1992), 65 .

(2) A. D. Roitman,»Achior in the Book of Judith: his role and significance», in VanderKam, «No One Spoke Ill of Her», 43 n.33. للاطلاع على دليل مختلف فيه من مصادر غير يهودية على أن اليهود لا يصومون أيام السبت، انظر L. H. Feldman and M. Reinold (eds.), Jewish Life Among Greeks and Romans: Primary Readings (Edinbugh: T&T Clark, 1996), 366-71؛ وللاطلاع على بحث لهذا الموضوع انظر J.Tabory, «Jewish festivals in late antiquity», CHJ4, 561-2.

يندرج ضمن الكتابات التي نُسخت في قمران، وكذلك ليس للقصة أي ذكر عند فيلون أو يوسيفوس، على الرغم من أن حذف هذين الاثنين لهذه القصة، قد يعكس رغبة المؤلفين في تقديم اليهودية على أنها ديانة سلمية لجمهور العالم الإغريقي – الروماني.

لقد شددت أسفار موسى الخمسة على التقيد بالطهارة ضمن العبادة الإسرائيلية ومخيمات الإسرائيليين. لكن ما الذي يعتبر مخيماً في الظروف المتغيرة التي سادت بعد (إعادة) تأسيس هيكل القدس؟ تمت الإجابة عن هذا السؤال بطرق متنوعة خلال فترة الهيكل الثاني. وتوحي البقايا الأثرية للحمامات التي كانت تستخدم للتطهر الموجودة على جبل الهيكل بالنسبة للكثيرين، أن هذه المنطقة التي تحيط مباشرة بالهيكل هي فقط منطقة المخيم.[1] لكن قد تعتقد فئات أخرى أن المخيم امتد ليشمل المدينة بأسرها، ربما ينظرون إلى عدم التطهر الشعائري بدرجة أكبر أو أقل من الجدية، وربما يطبقون على أنفسهم تعاليم الطهارة التي اعتبرها آخرون إلزامية للكهنة فقط. ويقدم العهد الجديد دليلاً على هذه الجدية التي نظر فيها الفريسيون إلى اعتناق اليهود العاديين تعاليم الطهارة.

الأسينيون ومجتمع قمران

قارن فيلون الحياة التأملية التي مارستها جماعة الثرابيوتاي بالحياة المفعمة بالحيوية التي مارستها حركة طائفية يهودية أخرى، وهي طائفة الأسينيين. لقد تم تصوير هذه الحركة التي ربما نشأت في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، واستمرت حتى اندلاع الثورة اليهودية سنة 68 للميلاد، من قبل فيلون وبلينوس الأكبر Elder Pliny (24/23—79 م) ويوسيفوس (ولد سنة 38/37 م). وفي العقود الأخيرة، ناقش العلماء بشكل متكرر علاقة الأسينيين مع الحركة

(1)Cohen, From the Maccabees, 130.

التي جُمعت كتاباتها من أحد عشر كهفاً تقع بالقرب من خربة قُمران بجانب البحر الميت، والتي أثارتها أوجه الشبه والاختلاف بين المجتمعات التي تم وصفها أو افتراضها، أو كان مرغوباً فيها ضمن النصوص المختلفة. وقد جرى تفسير مثل هذه الاختلافات بشكل عام من خلال وجود جناحين من حركة الأسينيين الناشئة. وقد قام الجناح الأكثر طائفية فيها باحتلال المستعمرة الموجودة في قُمران، إلى أن دمّرها الرومان بعد الثورة؛ لكن يمكن أيضاً تفسير هذه الاختلافات بإضفاء طبيعة مثالية على بعض نصوص قمران التي تشرع كيف يجب أن تكون عليه الأمور أكثر مما تصف الممارسة الفعلية. لكن الواضح أن الأسينيين الذين عرفناهم من خلال المصادر اللاتينية والإغريقية، وعرفنا حركتهم من خلال نصوص البحر الميت، كانوا يقدّرون أنماطاً مماثلة جداً للتعفّف، على الرغم من أن هذه الأنماط وُضعت في أطر تفسيرية مختلفة.

يصف بلينوس الأكبر الأسينيين بإيجاز بأنهم «قبيلة منعزلة» من الرجال الذين كانوا يقيمون بالقرب من البحر الميت؛ وأنهم جماعة سئموا الحياة وتعبوا من المجتمع، وأن تعفّفهم الجنسي، شأنه شأن رفضهم للمال، هو رمز للانسحاب من التفاعل البشري الذي سببه «التخوف من حياة الآخرين».(1) ويقدم فيلون الحركة كما نتوقع بشكل مستوحى من التقاليد الفلسفية اليونانية. ويذكر في كتابه «كل رجل صالح حر» أن انسحاب الأسينيين إلى مجموعة من القرى، لا يعزى إلى التعب والإنهاك، وإنما لتجنب السقوط الأخلاقي، وفوضى المدن، مع أنه في مواضع أخرى يعترف أن الكثيرين في الواقع قد سكنوا في مدن يهودا،[2] وهم يعتبرون أن الثروة تكمن في البحث عن القليل والرضا به بسهولة. وشأنهم شأن عاشقي الحكمة الكلاسيكيين، فهم يُعرضون عن نزوات الجشع، من خلال الامتناع عن التجارة. وكما هو الحال بالنسبة إلى

(1)Pliny, Natural History, v. 73.

(2)Philo, Every Good Man is Free, 12.76; Hypothetica, 11.1.

الكلبيين، فهم «يعتمدون على الجزئية الأخلاقية من الفلسفة»، على الرغم من أنهم، على خلاف الكلبيين، يسترشدون بقوانين الأسلاف.[1] وتعتبر الكتب الدينية التي يدرسونها بمثابة كتب داعمة لفضائل الامتناع والعفة الإغريقية: «الانسلاخ عن الرغبة، وضبط النفس، والجَلَد، والرغبة في القليل، والوضوح، والقناعة، والتحرّر من الكبرياء.[2] وفي هذا السياق، يسرد فيلون تفاصيل ملكيتهم المشتركة للأغراض فيما بينهم، في كتابه «هيبوثتكا» Hypothetica، حيث يستخدم غياب الملكية الخاصة عندهم، لإثبات أن الأسينيين لا يتأثرون بغرائزهم الجسدية والعاطفية، وهو ما يفسر غياب الأطفال والشبان عن الحركة.[3] وبمصطلحات مألوفة لتلك التي استخدمها في روايته عن جماعة الثرابيوتاي، يصف فيلون الأسينيين بأنهم عشاق الحاجة إلى القليل، مما يبعدهم عن الترف، بوصفه مرضاً يفسد الجسد والروح.[4]

يقدم يوسيفوس الأسينية أيضاً بمصطلحات مشابهة لتلك الإغريفية، واصفاً إياها بأنها مدرسة فلسفية زهدية «لها العديد من الأتباع في كل بلدة» من بلدات فلسطين، وأنهم «يمارسون القداسة» من خلال صد الرغبات وإتقان ضبط النفس. وهكذا، فإن معظمهم يعزفون عن الزواج لا لشرٍّ فيه، وإنما للهروب من فحش النساء على ما يفترض؛ وهناك مجموعة منهم تتزوج لكنها تحصر الممارسة الجنسية في التكاثر وحسب. وعلى أولئك الذين يسعون وراء الانضمام لهذه الحركة من خلال اتباع طريقة الطائفة في الحياة، الخضوع لتجربة على مدار عام، لإثبات قدرتهم على ضبط النفس و«الجَلَد».[5] ومن خلال الإطار التفسيري ذاته، يصف يوسيفوس رفضهم استخدام النقود،

(1)Philo, Every Good Man is Free, 12.76-80.

(2) المصدر نفسه، 12,84.

(3)Philo, Hypothetica, 11.3-4.

(4) المصدر نفسه، 11.11.

(5) Josephus, The Jewish War, 11.119-21, 124, 138 and 160.

والاستعاضة عنها بالملكية المشتركة، والمقايضة التي تستند إلى الاحتياج.[1] وكان غذاء الأسينيين، وهو عبارة عن وجبتين يومياً من الخبز والماء، يعرض أيضاً من خلال إطار التقشف الفلسفي الإغريقي، الذي يقيد الطعام بحده الأدنى: ويعزو يوسيفوس إلى مجتمعاتهم الصمت الغامض الناشئ عن «رصانتهم الشديدة، وتوزيع ما يسد الحاجة فقط من الطعام والشراب.[2] ويُعزى تعمير الأسينيين إلى «بساطة نمط حياتهم»، الذي يشمل الامتناع عن استخدام الزيت لدهن الجسم.[3] ويتماثل هذا الوصف لفضائل الأسينيين الزهدية مع رواية يوسيفوس حول آمالهم الأخروية، والتي يفترض أنهم «يتشاركون فيها مع أبناء الإغريق».[4]

وتعطي نصوص قُمران أنماط الامتناع ذاتها معنى مختلفاً إلى حد بعيد. وتفسّر في المقام الأول من خلال الاهتمام السائد بالتقدم في القداسة عبر التقيد الصارم بالنقاء الشعائري، وفي المقام الثاني، من خلال الفهم التوبوي للصوم. وهكذا، تشير هذه النصوص إلى فئة، أو فئات علقت أهمية كبيرة على أشكال الانسحاب من المجتمع الاعتيادي، وتشكيل مجتمع منعزل. وقد وُجد في الكهوف إحدى عشرة نسخة جزئية أو أكثر من نصّ عرف باسم «قانون الجماعة»، أو «دليل الانضباط»، الذي ربما تم تأليفه في حوالي عام 100 قبل الميلاد.[5] وهو يصف أعراف فئة اعتقدت أنها «اتحاد» منظم في وحدات تتكوّن من ألف، ومئة، وخمسين، وعشرة أشخاص، مثلما نظم موسى المعسكر الإسرائيلي عند الخروج من مصر 18: 25.[6] وفي حين يشدد بلينوس وفيلون

(1) المصدر نفسه، 11.127.

(2) المصدر نفسه، 11.133.

(3) المصدر نفسه، 11.123 و151.

(4) المصدر نفسه، 11.155.

(5) يرجع تاريخ النسخة الأقدم في الظاهر إلى زمن ما بين 100 و 75 قبل الميلاد؛ انظر، Vermes, Dead Sea Scrolls, 97.

(6) Community Rule, 1QS, col. 2, tr. DSS, 128.

على الأشياء التي ابتعد عنها الأعضاء، فإن نصوص قُمران تشدّد على الأشياء التي انسحبوا إليها: معسكر إسرائيلي، نقي أخلاقياً وشعائرياً، ويلائم بالتالي تجلي الرب فيه. وهناك دراسة أخرى، تم تجميعها جزئياً من هذه النصوص، ومن نصوص القرون الوسطى، وهي ما تدعى باسم «وثيقة دمشق»، حيث تروي تاريخ حركة دينية تلقت إلهامها من قبل «معلم للتقوى» بعد ما يقارب عشرين سنة من تأسيسها. ولعلها كُتبت في الوقت ذاته الذي كُتب «قانون الجماعة»، إضافة إلى أنها تشتمل على قواعد للأعضاء في «المعسكر» مع تنظيم على شكل وحدات تتكوّن من ألف، ومئة، وخمسين، وعشرة.[1]

وكان الامتناع الجنسي مطلوباً للحفاظ على مستوى من الطهارة الملائمة للحياة في المعسكر الإسرائيلي، مع أن الكتابات تقرّ بأكثر من نمط من أنماط الامتناع. وتميز «وثيقة دمشق» بين الأعضاء المتزوجين والعازفين عن الزواج، ومن المعقول، مع أنه من غير المؤكد، أن العازفين عن الزواج ينتمون إلى معسكر مميز من القداسة الكاملة، وهو فرع طائفي يحافظ على مستوى من الطهارة الشعائرية في المجتمع بقدر يفوق ما هو مطلوب من الآخرين.[2] ويتوافق ذلك مع عزوبية أعضاء الطائفة في قمران، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال القبور في الموقع: فقد تم اكتشاف أكثر من ألف جثمان لذكور راشدين، بينما توجد بقايا جثث إحدى عشرة امرأة وخمسة أطفال فقط (بعيداً عن القبور الرئيسة).[3] وهناك عدة نصوص، بما فيها «لفائف الهيكل» و«وثيقة دمشق»، تنص على الامتناع الجنسي داخل مدينة القدس المقدسة.[4] وتنص الأخيرة بوضوح على تجنّب تدنيس مدينة الهيكل من خلال «عدم النظافة». وتعتقد

(1) Damascus Document, Genizah A, cols. 12-14, tr. DSS, 70-1.

(2) المرجع نفسه. Genizah A, col. 7, tr. DSS, 57; Harrington, The Purity Texts, 13.

(3) Harrington, The Purity Texts, 14.

(4) Temple Scroll, 11Q19, col. 45 tr. DSS, 477; Damascus Document, col. 12, tr., DSS, 69.

هانا هارِنجتون Harrington، أن «وثيقة دمشق» تحظر أيضاً على الأسينيين المتزوجين الجماع الجنسي أيام السبت.[1] وهناك بعض الشروط الغامضة في النصوص. وتقضي «وثيقة دمشق» بأن على «كل من يحاول أن يجامع زوجته بما لا يتوافق مع النظام أن يغادر بلا عودة»، لكنها لا تحدد طبيعة الجريمة.[2] وبناء على أن الوثيقة نفسها تحظر أن يجامع المرء زوجته وهي حبلى، فقد رأت هانا هارِنجتون على نحو معقول أن الإثم هنا يكمن في أن «الجماع الجنسي هو من أجل المتعة وليس لغرض التكاثر».[3]

ويتم تحديد الامتناع الغذائي إلى حدٍّ بعيد لدواعي الطهارة الشعائرية. ويسمح فقط للأشخاص الذين يتمتعون بالطهارة الشعائرية والأخلاقية، بتناول الوجبة المشتركة التي يصفها «قانون الجماعة» بأنها «طعام طاهر».[4] وتفهم هارِنجتون الرسالة بأنها تعني ضمناً أنه طعام تم حصده، وتخزينه، وأكله في حالة من الطهارة؛ وعلى جميع الأعضاء الاستحمام قبل أكله». وهي تعتقد أن طوائف قُمران «جمعت بين قوانين التطهر كلها التي وُضعت لإسرائيل جميعاً في سفر اللاويين 11–15 وبين الطهارة اللازمة لتناول طعام القرابين المنصوص عليها في سفر اللاويين 7: 19–21.[5] وللحفاظ على مثل هذه الطهارة، وتطهّر الشخص بعد نجاسة، بُعد يرتبط بالتوبة غائب كلياً من الإطار الفلسفي الإغريقي. وتعاقب «وثيقة دمشق» العديد من انتهاكات الانضباط بإنقاص حصة الطعام لعدد متفاوت من الأيام، ولعدة شهور في حالة الانتهاكات الأشدّ خطورة، وتفهم هذا الانضباط ضمن إطار توراتي للصوم مرتبط بالتوبة. ويقتبس النص ما جاء في سفر يوئيل 2: 12– «ارجعوا إليَّ بكل قلوبكم وبالصوم والبكاء

(1) Harrington, The Purity Texts, 17.

(2) Damascus Document, 4Q270 fr. 11 col. 1, tr. DSS, 73.

(3) المصدر نفسه. 4Q270 fr. Col. 2, tr. DSS, 65; Harrington, The Purity Texts, 47.

(4) Community Rule, 1QS, col. 6, tr. DSS, 134.

(5) Harrington, The Purity Texts, 23 and 25.

والنوح».[1] ويربط «قانون الجماعة» بصورة وثيقة بين التوبة وقبول الانضباط الذي أرساه الاتحاد yahad.[2]

كيف توحي لنا «نصوص اللفائف» بالشكل الذي ينبغي بناءً عليه أن نفهم أمثولة الحركة فيما يتعلق بالملكية المشتركة؟ يرتبط هذا الأمر بالطهارة أيضاً. وتشدد «قانون الجماعة» على وجوب خضوع ثروة الأعضاء لسيطرة أبناء هارون – أي أن تُعطى للكهنة الذين يمثلون قداسة الجماعة – وتمييزهم عن «الرجال المتمرّدين» الذين أخفقوا في تنظيف دربهم بعدم ابتعادهم عن الضلال.[3] والاتجار مع غير الطاهر أخلاقياً دنس، مثلما عدم الطهارة الشعائرية نجاسة معدية. ويبدو أن النصوص في العادة تظهر تلك التصنيفات المميزة لعدم الطهارة.[4] وتقترن فترة الاختبار أو التكوّن للداخلين الجدد في الطائفة بتسليم ممتلكاتهم للجماعة مع السماح لهم بلمس ممتلكات التجمع الطاهرة شعائرياً. وبعد السنة الأولى، يمكن للمستجد لمس الأوعية الطاهرة للمجموعة، وتنقل أغراضه الخاصة، لكنها لا تعتبر آمنة، بحيث يمكن لجميع الأعضاء استخدامها.[5] وهكذا فإن الملكية المشتركة لأعضاء الجماعة تعمل على حماية الطهارة، وبالمعنى الاجتماعي كانت عنصراً فعالاً، للفصل والتلاحم الاجتماعيين. وما كان لمثل هذا النموذج أن يُمارس في المدن، وتنص «وثيقة دمشق» عوضاً عن ذلك على المعونة المتبادلة التي يدين بها الأعضاء بعضهم لبعض. وهي تقتضي أن يقدّم كل رجل «للمشرف» ما يكسبه في يومين على الأقل كل شهر، كي يوزعها «القضاة» على شكل

(1)Damascus Document, 4Q266 tr. 18 cols. 4 and 5 and 4Q270 fr. 11 col. 1, tr. DSS, 72-3.

(2)Community Rule, 1QS, col. 3, tr. DSS, 129.

(3) المصدر نفسه. col. 9, tr. DSS, 139.

(4) J. Klawans, Impurity and Sin in Ancient Judaism (Oxford University Press, 2000), 79-85.

(5) Community Rule, col. 6, tr. DSS, 134-6.

صدقات. وهي تحظر إقامة شراكات تجارية من دون موافقة «المشرف» على ذلك، وتحظر جميع أشكال التجارة مع الفاسدين.(1)

اليهودية الحاخامية

أدى تدمير الهيكل في نهاية الحرب اليهودية، وإنهاء العبادة القربانية، والقضاء على حركة الأسينيين خلال فترة الحرب، إلى حدوث انقلاب هائل داخل اليهودية. ونتيجة لذلك، ظهر على مدى أكثر من أربعمائة عام، ما نعرفه الآن باسم اليهودية الحاخامية، وهي حركة وضعت، بصفتها مرجعية رسمية، قرارات الحكماء، وهم الحاخامات الفلسطينيون الذين عاشوا في القرن الأول والثاني بعد الميلاد، حيث دونت هذه القرارات (المتنازع عليها غالباً) في المشناه في حوالي سنة 200 ميلادية. وقد فسّرت هذه المجموعة وألحقت بالتذييل Tosefta (نحو 300 ميلادية)، لكن جرت مراجعتها ومناقشتها أيضاً من قبل الحكماء اللاحقين في أجزاء بعيدة من الشتات. وحرّرت أحكامهم بدورها في «تلمود القدس» (نحو 375—425 م) و«التلمود البابلي» (نحو 600 م).(2) غير أن علينا أن ندرك أنه لم يتقيد جميع اليهود في العالم الإغريقي – الروماني بعد سنة 70 للميلاد بالقرارات التي تم وضعها، وثار الجدل حولها في هذه المجموعات المختلفة. وفي الحقيقة، لم يكن بالإمكان التقيّد بالكثير من القرارات، وذلك لأن «جزءاً كبيراً من المشناه يتحدث عن أمور لم تكن موجودة وقت تأليفها».(3) وقد دوّن الحاخامات ما يجب أن يدوّن، من

(1) Damascus Document, 13-14, tr. DSS, 71-2.

(2) حول المشناه. انظر D. Kraemer, «The Mishnah», CHJ4, 299-315؛ وعن التذييل (توسفتا)، انظر، P. Mandel, «The Tosefta», CHJ4, 316-35؛ وعن التلمود الفلسطيني، انظر، A. Goldberg, «The Palestinian Talmud», in S. Safrai (ed.), The Literature of the Sages, First Part (Assen and Philadelphia: Van Gorcum and Fortress press, 1987), 303-22.

(3) J. Neusner, The Mishnah: A New Translation (Yale, New haven, and London: Yale University Press, 1988), xvi.

وجهة نظرهم.[1] وعلاوة على ذلك، فإن من الصعب جداً تأريخ القرارات، أو المناقشات الفردية ضمن التلمود، والتي من المؤكد أنه لا يمكن نسبة الكثير منها إلى الحاخامات الذين يردّدونها.[2] ومع ذلك، تقدم المشناه، والتلمود بدرجة أقل، نظرة معمقة على الممارسات الزهدية اليهودية، والقيم التي يمكن أن تنسب إلى هذه الممارسات ضمن ديانة ما كانت لتطوّر الأدوات ذاتها التي أسست للأرثوذكسية، أو تفرض فهماً واحداً قويماً، كما هي الحال في المسيحية. وتفصل المشناه أشكال الصوم، والامتناع التي يجب أو من المحبذ أن تصاحب أحداثاً معينة. وهكذا، يُحظر في يوم الغفران الأكل، أو الشرب، أو دهن الجسم بالزيت، أو إقامة علاقات جنسية، لكن الأطفال معفيون من الصوم، وهو مخفف بالنسبة للمرضى، والحوامل، وأولئك الذين أضعفهم الجوع الشديد.[3] وحافظ اليهود على صوم اليوم التاسع من آب، حزناً على دمار الهيكل؛ وسنَّ الحاخامات أنه في المساء الذي يسبق الذكرى «لا يجوز أن يأكل الشخص طبقين محضرين، ولا أن يأكل اللحم أو يشرب الخمر».[4] وقد حدد التلمود الفلسطيني أن الصوم مسموح في اليوم الذي يسبق السبت ويليه وأيام الاحتفالات.[5] ويحيل الحاخامات أيضاً على نص من القرن الأول وهو «مجلّد الصوم» الذي يدرج خمسة وثلاثين يوماً في السنة، يمنع فيها الصوم، والحداد بسبب الاحتفال بأحداث عظيمة في تاريخ إسرائيل.[6] وهناك تعقيب

(1) بالنسبة إلى المشناه بوصفها تصنيفاً مثالياً، انظر J. Lightstone, The Rhetoric of the Babylonian Talmud: Its Social Meaning and Context (Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1994), 254-6. ديامونـد يـدعـي في الرجـال المقدسون. 19

(2) Diamond, Holy Men, 19، يزعم ديامو ند أنه على الرغم من أن الأقوال تنسب في الغالب خطأ إلى حكيم معين، فإنها إنما تنسب عادة إلى شخص من الحقبة والمكان الذي ولدت فيه. لكنني لا أشاطره هذه الثقة.

(3)Yomah 8.1 and 8.4-6.

(4)Taanit 4.7 D, tr. Neusner, The Mishnah, 315.

(5)Palestinian Talmud, Taanit 2:12, 111.A.

(6)J. Geiger, «Sophists and Rabbis: Jews and their past in the Severan age», Sev,

متأخر على المشناه يطلب من النائحين الامتناع عن اللحوم والخمر ما بين وفاة الشخص ودفن جثته، ما عدا يوم السبت.(1) وقد امتنع النائحون أيضاً عن العلاقات الجنسية، بما في ذلك السبت هذه المرة.(2)

إذا أعطى النص العبري المقدس مراراً وتكراراً قيمة للصيام كشكل من أشكال الصلاة في مواجهة التهديد العسكري، فإن المشناه قد نصت على أن يدعى للصيام العام عند تهديد الجفاف. فإذا لم يسقط المطر في بلدة أو محلة معينة في اليوم السابع عشر من شهر مارشيشفان (تشرين الثاني)، عندها تبدأ سلسلة من أيام الصيام، يقوم بها أشخاص معينون في يومي الاثنين والخميس ويوم الاثنين التالي. وفي هذه الأيام لا يؤكل الطعام حتى حلول الظلام. وإذا استمر عدم هطول الأمطار مع حلول القمر الجديد لشهر كيسلف (كانون الأول)، فإن المطلوب المزيد من الصيام العام الذي يتم فيه وضع الرماد على رأس كل شخص بينما يتلو المصلون الترانيم. ومع تدهور الوضع يتكرر الصيام بشروط أكثر صرامة: الامتناع عن ممارسة الجنس والعمل والاستحمام والدهن بالزيت. ويوضح الاقتباس من سفر يونان (3: 10) أن لذلك الصيام بعداً تكفيرياً: ويفهم الجفاف بأنه علامة على عدم رضا الرب بسبب الخطيئة(3). وعليه فإن صيام العامة هو الردّ المناسب على البلاء.(4) وينبغي أن نعتبر الصيام العام صفة متقطعة للحياة في المستوطنات اليهودية في فلسطين تحت الحكم الروماني.

وقد شجعت نسخ عديدة من سفر أستير احتفالات اليهود بعيد الفوريم. وأشارت نسخة واحدة من النص العبري (9: 31) إلى الصيام فيما يتعلق باعتماد

444-5.

(1)Palestinian Talmud, Mo»ed Qat. 3:5; Babylonian Talmud, Mo»ed Qat. 23b.

(2)Palestinian Talmud, Mo»ed Qat. 3:5.

(3) Mishnah, Taanit 1.4-2.1. ينص التلمود الفلسطيني (Taanit 1:4)على أن الأفراد الذين يصومون يعينون من قبل المجتمع وينبغي أن يكون لديهم سمعة القداسة.

(4) Taanit 3:4.

هذا العيد، وقد تنازع العلماء على أهمية النص وتاريخه، ولكن تلمود القدس يكشف الجدل القائم حالياً حول الأيام التي كان مسموحاً أو ممنوعاً فيها الصيام في شهر أدار قبل عيد الفوريم نفسه في اليوم الرابع والخامس عشر من أدار.[1]

وهناك شكل واحد للصيام الجماعي الموضح في المشناه يكاد ينتمي إلى عالم النظام المثالي بدون ممارسة فعلية: إذ حددت القواعد الصيام الذي يتعين التزامه من جانب الماهماد (أئمة المصلّين)، وهم وفود اليهود الذين صاموا عندما كانت مجموعة معينة من الكهنة مسؤولة عن طقوس الهيكل.[2] وقد شجع هذا المثال أشكالاً أخرى من الصيام المنتظم. وذكر إنجيل لوقا أن واحداً من الفريسيين كان يصوم مرتين في الأسبوع)18: 12 (وليس واضحاً بأي درجة من الثقة – إن كانت هناك ثقة – كيف تستخدم هذه الصورة لتحديد صيام الفريسيين عموما قبل سنة 70 ميلادية، ولكن الأدلة أشارت إلى صيام منتظم (مرتين أسبوعياً) من جانب اليهود في الفترة الحاخامية (العبرية المتأخرة). وتصف «التعاليم» Didache، وهي في جزء منها، نظام كنسي مبكر، تلك الممارسات المثالية المسيحية لصيام يومي الأربعاء والجمعة خلافاً للمنافقين الذين يصومون يومي الاثنين والخميس.[3] ويبدو على الأرجح أن هؤلاء المنافقين هم يهود غير مسيحيين. وإذا كان الأمر كذلك، فإن نمط الصيام المترتب على أفراد معينين أو على المجتمع ككل في مناسبات خاصة، ربما تم اعتماده على نحو متزايد من جانب الأفراد العادين على أساس منتظم. ويبدو أن هذه القطعة توحي بالرغبة داخل بعض المجتمعات المسيحية في تميز أنفسهم عن الممارسة التي تشير في نظرهم إلى مجتمع ديني معارض، ولكنها تتصف أيضاً بأنها

(1)Levenson, Esther, 131; C. A. Moore, Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (New York: Doubleday, 1977), 243; R. J. Coggins and S. Paul Re»emi, Israel Among the Nations (Grand Rapids and Edinburgh: Eerdmans, 1985), 138; Palestinian Talmud, Taanit 2:12, 11 A-B, tr. Neusner, The Talmud, 202.

(2) Taanit 4:3; Diamond, Holy Men, 103.

(3) Didache 8.1; Diamond, Holy Men, 104; S. D. Fraade, «Ascetical aspects», 275-6.

محببة لأعضائها الذين يعتبرونها من تقاليد اليهود المسيحيين. ويفضل التلمود البابلي صيام الأفراد كعمل تكفيري من خلال قصص عديدة للحكماء، الذين صاموا صياماً شاقاً، رداً على آثام صغار على ما يبدو.(1) وكذلك يشيد بأولئك الذين يتحملون الحرمان والمشقة، بما في ذلك نقص الطعام من أجل دراسة التوراة.(2)

ومن المستحيل تقييم تأثير الأدب التلمودي والمشناه على الصيام الفعلي في الفترة الرومانية. وهناك نص ربما يرجع إلى مئة سنة قبل الميلاد، أو مئة وخمس وسبعين ميلادية، ألا وهو سفر رؤيا صفنيا يقدم للرائي ملفاً يحتوي، إلى جانب خطايا أخرى، على الأيام التي لم يصمها(3). ويعدُّ ذلك تذكيراً مفيداً، يظهر كيف أن الحياة الفعلية قد لا تكون منسجمة مع النصوص، ولكنه يظهر أيضاً كيف أن النصوص سعت إلى التعليق على سلوك العصاة (المحتملين) أو التأثير فيه.

ويحتوي التلمود أيضاً على أصداء من المناقشات داخل اليهودية الربانية الناشئة حول أهمية الامتناع الجنسي داخل إطار الزواج في غير أيام الصوم المطلوبة، وخصوصاً عندما يكون سببها الغياب عن المنزل لأغراض دراسة التوراة. وتدرك المشناه أن المرء قد يتعهد بكل أنواع الامتناع الدوري، ولا سيما عن مواد غذائية معينة، ولكنه يقيد الامتناع عن ممارسة الجنس بما لا يزيد عن أسبوع أو أسبوعين. ومع هذا، قد يترك الرجل زوجته مدة أطول ربما تصل إلى شهر لأغراض دراسة التوراة.(4) وفي التلمود الفلسطيني، هناك رأي بأن

(1) Diamond, Holy Men, 104; S. D. Fraade, «Ascetical aspects», 275-6.

(2) Diamond, Holy Men, 31-2.

(3) Apocalypse of Zephaniah, 7:6, tr. O. S. Wintermute, OTP, vol. 1, 513. ولمعرفة التاريخ، المرجع نفسه، 1-500.

(4) Mishnah, Nedarim 6:1-7:2, and Ketubot 5:6, tr. Neusner, The Mishnah, 417-19 and 388-9.

هذه الفترة قد تمتد بموافقة الزوجة.(1) وهذا يمكن أن ينظر إليه بأنه نوع من الممارسة الجنسية الزاهدة، إلى جانب أشكال أخرى من الحرمان المكرس لهذا الغرض(2). ويرى بعضهم أن العلاقات الجنسية ينبغي أن تكون فقط بدافع من الرغبة في إنجاب الأطفال.(3)

يرتبط الامتناع الطويل الأمد عن ممارسة الجنس في التلمود البابلي بالحاخام خيا بن آشي (حكيم بابلي من القرن الثالث الميلادي). ويرى بعض الباحثين في ذلك انعكاساً للنقاش في مجتمعات الشتات، لممارسة جعلها المسيحيون السوريون جذابة.(4) ويعارض التلمود البابلي مثل هذا الامتناع، ولكن حكمه النهائي قد يفترض تنوعاً سابقاً في الرأي والممارسة حرص الحاخامات المتأخرون على كبته.(5) وقد رأى دانيال بويارين Daniel Boyarin، أن المناقشات التلمودية ينبغي أن ينظر إليها كمحاولات لطرح الحلول المثالية للتوترات الثقافية.(6) وقد تثار تلك التوترات حول ما إذا كان ينبغي للرجال أن يؤجّلوا الزواج من أجل دراسة التوراة، وإمكانية ترك الزوجة لفترات طويلة للدراسة. وتكمن الصعوبة عند مؤرخي العصر اليوناني الروماني في معرفة متى يؤرخون، وأين يضعون هذه التوترات، ولكن ناعومي كولتون فروم (Naomi Koltun–Fromm) حددتها في نصوص من القرن الثالث تستعرض تخلّي موسى المفترض عن الجنس خلال الخروج.(7)

(1) Palestinian Talmud, Taanit 1:6, VIII.N tr. Neusner, Talmud, vol. XVIII, 170.

(2) Boyarin, Carnal Israel, 47.

(3) Palestinian Talmud, Taanit 1:6, VIII.N tr. Neusner, Talmud, vol. XVIII, 170.

(4) Shlomoh Naeh, «Freedom and celibacy: Talmudic variation on tales of temptation and fall in Genesis and its Syrian background», in J. Frishman and L. Van Rompay (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation (Louvain: Peeters, 1997), 73-89.

(5) Boyarin, Carnal Israel, 35.

(6) المرجع نفسه، 15.

(7) Naomi Koltun-Fromm, «Zipporah»s Complaint: Moses is not conscious in the

ويتعلق بهذه القضية الأصل المثير للجدل، والتأريخ، والتاريخ المطبوع، وقراء الأعمال المختلفة بما فيها «يوسف وأسنات» Joseph and Aseneth و«وصايا الآباء الاثني عشر» Testaments of the Twelve Patriarchs، و«تاريخ الركابيين» History of the Rechabites. وهؤلاء كلهم ينسبون لأبطالهم فترات طويلة من الامتناع الجنسي الطوعي. وفي «وصايا الآباء الإثني عشر» و«رواية يوسف وأسنات»، يكون هذا الامتناع قبل الزواج، جنباً إلى جنب مع رفض الزواج من وثنية. وكانت أسنات كغيرها من النساء في البلاط المصري مأخوذة بجمال يوسف، لكنه لا يقابلها إلا عندما يعتقد أنها مصممة على البقاء عذراء. وعندما يتحقق من رغبتها، فإنه يرفض أن يقبّل امرأة وثنية. وعندما تتوب عن وثنيتها، وتصوم مبدية الندم الشديد، حينها فقط يوافق يوسف على تقبيلها. ولا ينام معها إلا عندما يتزوجان.[1] ويقابل النص الذي يدور في فلك تقاليد الرواية الهلنستية (موضوع الحفاظ على العذرية، وتأخر تحقيق الرغبة الجنسية) بين الزنا والزواج خارج المجتمع الديني. وبالمثل، يتم حض قراء «وصية روبن» Testament of Reuben على «عدم الاهتمام بجمال النساء، أو التدخل في شؤونهن.... حتى يهبك الرب زوجة».[2] وفي «وصية إيساشار» Testament of Issachar، لم يتزوج البطل حتى بلغ الثلاثين، لأنه كان منشغلاً جداً فلم يفكر في «المتعة مع امرأة»[3]. ومن ناحية أخرى يعرض «تاريخ الركابيين» مجتمعاً طوباوياً يتكون من الأبناء المزعومين ليوناداب بن ركاب، حيث تعيش النساء المتزوجات بشكل منفصل

---

deed! Exegetical traditions of Moses» Celibacy», in Reed and Becker, The Ways Never Parted, 283-306.

(1) Joseph and Aseneth 6:1, 8:5, 10:17, 21:1 and 9.

(2) Testament of Reuben, 4.1, tr. H. W. Hollander and M. de Jonge (eds.), The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary (Leiden: Brill, 1985), 96-7 .

(3) Testament of Issachar, 3.5, tr. Hollander and de Jonge (eds.), The Testaments, 239.

عن أزواجهن الزاهدين، ويكرسن أنفسهن أيضاً للصيام والصلاة.[1] وينام الأزواج مرة واحدة فقط مع زوجاتهم، وتنجب النساء طفلين، أحدهما بدوره يتزوج، بينما يبقى الآخر من دون زواج مكرساً للعذرية.[2]

وقد أرجعت تلك النصوص إلى أصول يهودية مبكرة، وأخرى مسيحية متأخرة. وبخلاف كثير من البحوث السابقة، يعتقد بعض الأشخاص الآن أننا لا نستطيع تحديد ما إذا كانت الأصول اليهودية هي التي تقف وراء كل من الوصايا الموجودة، ولا أين نستطيع إعادة صياغة محتوياتها. فلدينا فقط نصوص مسيحية تفترض نقاشات مسبقة مختلفة مع اليهود.[3] وينقسم العلماء المعاصرون بشأن الأصل اليهودي أو المسيحي لرواية «يوسف وأسنات»، وتاريخها.[4] ويقرّ كثير من العلماء بأن «تاريخ الركابيين» نص يهودي ربما يعود إلى ما قبل القرن الثاني، وقد نقح وحرّف لاحقاً من قبل المسيحيين. ورأى اليعازر ديماند Dimand أن العمل «ربما يعكس إلى حد ما الممارسات الجنسية، أو على الأقل المثل العليا لفئة من اليهود الذين عاشوا في أواخر فترة الهيكل الثانية، أو في أوائل الفترة الحاخامية».[5] وينبغي لنا أن نقتصر على قول إن هذه النصوص الروائية التي ترجع إلى القرن الثالث والتي انتشرت في محيط لم يكن فيه اليهود والمسيحيون منغلقين في مجالات متفرقة، تسلّي قراءها بنموذج من القداسة يعتبر فيه الامتناع عن ممارسة الجنس شكلاً من الإخلاص الديني.

(1) History of the Rachabites, 10:7.

(2) المرجع نفسه، 11: 8-6.

(3) انظر Hollander and de Jonge (eds.), The Testaments, 67 and 85. من أجل وجهة نظر بديلة، انظر Boyarin, Carnal Israel, 68.

(4) للاطلاع على الأصل اليهودي بين 100 و117 ميلادي، انظر: R. D. Chestnut, From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth (Sheffield Academic Press, 1995), 80-1؛ وللاطلاع على تأليف مسيحي لا يحتمل أن يسبق القرن الثالث الميلادي، انظر R. Kraemer, When Aseneth met Joseph (Oxford University Press, 1998), ix.

(5) Diamond, Holy Men, 35.

أخيراً، يمكننا أن نلاحظ فكرة الصيام للحصول على رؤية للأدب اليهودي الرؤيوي في تلك الفترة: نصان يعودان إلى حوالي عام 100 ميلادية، عزرا الرابع وباروخ الثاني، وكلاهما يقص كيف أن على المتلقين للرؤيا الملائكية أن يصوموا أولا مدة سبعة أيام.[1] ولا يمكن إثبات أن هذه النصوص أثّرت تأثيراً مباشراً في الممارسة اليهودية في الفترة الحاخامية، ولكن تبيّن لاحقاً أنها ذات تأثير في الأوساط الرهبانية المسيحية.

الخاتمة

مارس اليهود أشكالاً مختلفة من الامتناع في العصر اليوناني–الروماني. وبالطبع كانت مراعاة قوانين الطعام وقوانين الطهارة بصفة عامة، مركزية للفهم الذاتي الديني باعتبارهم شعب الله المختار. انتشر الالتزام بقوانين الطعام على نطاق واسع، ولكن القوانين فهمت بأشكال مختلفة. واحتُرمت قوانين الطهارة، بيد أنها طُبّقت بطريقة مختلفة جداً بين الجماعات المختلفة. ولم تمنع تلك القواعد اليهود الراغبين من القيام بدور فاعل في الحياة المدنية في المدن الرومانية اليونانية: يكرّم شاهد قبر يرجع إلى سنة 243/244 في أكمونيا في آسيا الصغرى طيطس فلافيوس بوصفه يهودياً خدم مراقباً في السوق، أو مسؤول مشتريات الحبوب العمومية، وأنه كان عضواً في مجلس المدينة.[2] ويتضح هنا أنه كان رجلاً يحظى ببعض الأهمية في المجتمع المحلي ولديه مسؤولية في الحفاظ على السلام. وعندما وفّرت المدعوّة روفينا، وهي رئيسة الكنيس اليهودي في إزمير في القرن الثالث الميلادي، قبراً لأعضاء عائلتها، وضعت الغرامات التي تفرض على أي انتهاك للقبر، وتدفع للجمعية اليهودية، ولكنها

(1) 4 Ezra 5:20, 6:31 and 35:2; Baruch 9:1, 12:5, 20:50, and 21:1.

(2) P. Trebilco, Jewish Communities in Asia Minor (Cambridge University Press, 1991), 62-3.

وضعت أيضاً نسخة من النقش في السجلات المدنية.(1) وفيما يخص مثل هؤلاء اليهود، فإن محاولة فيلون لجعل الأنماط اليهودية من الامتناع مشتقة من التراث الفلسفي اليوناني، يمكن أن تبدو جذابة، لكن فيلون لا يمكن الاعتماد عليه فيما يخص معنى القواعد المرتبطة بالطعام والجنس والملكية عند الترابيوتاي أو الأسينيين. أما بالنسبة للجماعات الطائفية المنظمة بإحكام، من مثل جماعات فترة الهيكل الثاني، فقد كانت قوانين الطعام والطهارة عنصراً أساسياً في انفصالها عما اعتبرته مجتمعات نجسة، لأنها أعادت تأسيس القداسة المستحقة للمعسكر الإسرائيلي. وقد رمزت القوانين المرتبطة بالتخلي الدائم عن الجنس إلى الانفصال الاجتماعي، حيث يتغير الجسد دائماً طبقاً للفئات الاجتماعية التي يعرف من خلالها ويحافظ على وجهة نظر معينة من المجتمع، «لأن السيطرة الاجتماعية القوية تتطلب سيطرة جسدية قوية».[2] وبعد تدمير الهيكل، والبروز البطيء لليهودية الحاخامية، اختفى التخلّي الدائم عن الجنس إلى حد كبير عندما لم تعد المجموعات الطائفية موضع ترحيب. وكان الامتناع المؤقت لأغراض دراسة التوراة مقبولاً ضمن حدود غير متفق عليها. وعلى نطاق أوسع، كان للصوم دور قوي في التوبة بوصفه شكلاً من أشكال العبادة المتواضعة، وهذا هو المعنى الذي كان غائباً عن التقاليد اليونانية – الرومانية للزهد.

(1) P. Harland, Associations, Synagogues, and Congregation: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society (Minneapolis: Fortress, 2003), 86.

(2) M. Douglas, Natural Symbols (Harmondsworth: Penguin, 1973), 93 and 100.

الفصل الثالث
الزهد المسيحي قبل أوريغينوس

علمتنا دراسة الزهد الوثني واليهودي، أنه يمكن ممارسة الزهد وفهمه بصور شتى، وأن الزهد المصور في النصوص الأدبية ليس نافذة بسيطة على ما حدث بالفعل، ولا هو دليل على كيفية فهم الممارسين لأفعالهم الزهدية. وعلاوة على ذلك، رأينا تأثير الزهد اليوناني الأفلاطوني المحدث على الفكر اليهودي الهيليني. فما هو تأثير المعتقدات اليونانية – الرومانية إذن على المسيحية الوليدة؟ كيف يستخدم المسيحيون الامتناع عن الطعام والعلاقات الجنسية؟ بمقاربة هذه الأسئلة من منظور الصيام المشترك، سنتبين كيف كانت المسيحية الأولى مدينة لليهودية في هذا الخصوص، مع أننا سنرى أيضاً رغبتها في إنكار ذلك الدَّيْن. لقد أصبح الصيام وسيلة قوية لتمييز النصارى عن اليهود، وتعريف الفئات المسيحية المختلفة. وبالعودة الى الامتناع عن الجنس، فإننا سنرى ممارسة مميزة للتخلّي الدائم الذي جرى الدفاع عنه بشكل واسع بالرجوع إلى مجموعة من نصوص العهد الجديد، لكن المرتبطة بشكل مختلف بالتعميد وما يصاحبها من اعتبارات الزواج المختلفة. وفي النص كما في الحياة أسهم المتمنعون عن الجنس والأرامل والعذارى في نشوء فئات داخل الكنيسة تعرض معاً حياة السماء. وأخيراً سنرى الدرجة التي انساق إليها مسيحي متعلّم على مستوى عالٍ، وهو كليمنت الإسكندري ليعيد صياغة الممارسات الزهدية الشعبية داخل إطار فلسفي يوناني.

الحداد المنقوش على الحجر

وفي وقت مبكر من القرن الثالث الميلادي، نُقش في روما تقويمان بارزان على جانبي تمثال حجري لشخص جالس، بينما نُقش على النصب الأثري في

أمكنة أخرى عناوين رسائل لاهوتية متنوّعة.[1] أورد التقويمان جدولاً من سنة 222 ميلادية حتى 333 لتاريخ عيد الفصح اليهودي (14 نيسان) ويوم الأحد الذي يليه في التقويم الروماني، عندما حفظ بعض المسيحيين عيدهم المنفصل أو الفصح المسيحي. وكانت إحدى الرسائل المدرجة نفسها «شرح لتواريخ عيد الفصح اليهودي وما هو موجود في الجدول». وقد نص نقش فوق تقويم عيد الفصح اليهودي على أنه لا ينبغي لأي شخص أن يصوم إذا حل عيد الفصح اليهودي يوم الأحد.[2] أياً تكن هوية ورمزية شكل التمثال الجالس (من المحتمل أنه لامرأة)، فقد اعتمدت هذه النصوص والجداول على تقاليد منقوشة تكرم المؤلفين بعرض أعمالهم، ونُشرت مراسيم مدنية وسواها بهذه الطريقة للتقيّد بها. وهكذا عرض هذان التقويمان مجموعة شعائرية مرجعية على الحجر للقراء المعاصرين والمستقبليين، الذين تم اختيارهم كأعضاء في مملكة دائمة، أو جماعة متعبدة.

لا نعرف كم عدد القراء المسيحيين الذين قبلوا السلطة المعبر عنها على هذا النحو، ومدة قبولهم بذلك، لكن النقوش تشير أولاً إلى الأهمية التي يسبغها قراء القرن الثالث على الصيام الجماعي الذي يسبق الفصح المسيحي. وربما كان هذا الصيام قديماً: إذ يصف جوستن (نحو 100 – 167 ميلادية)، وهو رئيس مدرسة مسيحية، أو كنيسة منزلية في روما في منتصف القرن الثاني، صياماً نفذه المتنصرون قبل التعميد، بينما صام أعضاء الكنيسة الآخرون وصلّوا من أجلهم.[3] ولا يخبرنا جوستن متى حصل التعميد، لكن من المحتمل أنه حصل في عيد الفصح المسيحي: وقد وضع نظام كنسي لاحق «تقاليد الرسل»

(1) M. Guarducci, Epigrafia Greca, vol. IV (Rome: Instuto Poligrafico dello Stato, 1978), 535-45.

(2) & TTOVTICJTi(jE<x9o:i SI 6ET OU CCV 6VTTE(jrI KUplaKf

(3) Justin, First Apology, 61.2. هذا الصوم السابق للتعميد ربما يكون قد تأثر بصوم القديس بولس قبل تعميده في دمشق في أعمال الرسل 9: 9–19.

Apostolic Tradition، صيام المتنصرين في اليوم الذي سبق تعميدهم في عيد الفصح المسيحي.[1] لم يكن صيام الفصح محصوراً بروما. ويكشف ترتوليان (نحو 170—200 ميلادية) أن المسيحيين في قرطاج امتثلوا لهذا الصيام بشكل شامل في أوائل القرن الثالث، واعتبره كثير منهم بأنه الصيام الوحيد المطلق المطلوب لجميع المؤمنين. وكان هذا هو الصيام الذي تحدث عنه يسوع في الأناجيل الثلاثة الأولى في العهد الجديد، «حين يرفع العريس عنهم» وتلك هي العبارة التي يفهم أنها تشير إلى فترة الحداد بين موته وقيامته.[2] وصمتت أناجيل متى، ومرقص، ولوقا، ويوحنا، والتي اعتبرت بشكل متزايد بمثابة المرجع والسلطة الموثوقة في مجتمعات مسيحية كثيرة، ولم تذكر شيئاً عن كيفية تقيّد الحواريين بهذا الصيام في يوم السبت الأول من الفصح المسيحي، بيد أن صيام عيد الفصح المسيحي أثر بشكل واضح على إنجيل بطرس في منتصف القرن الثاني، حيث روى بطرس كيف أنه كان والحواريون الآخرون: صائمين وجالسين في حداد، يبكون في الليل والنهار حتى يوم السبت.[3] وعلى نحو ذلك في «إنجيل العبرانيين»، أقسم الحواري جيمس Jamesألا يأكل الخبز من تلك الساعة التي شرب فيها كأس الرب حتى يراه وهو ينهض من بين النيام.[4] ومن المحتمل أن هذا العمل نشأ داخل مجتمع يهودي - مسيحي يتحدث اليونانية في أوائل القرن الثالث.[5] ومن المفترض أن يعزّز ذلك أيضاً صيام

---

(1) Apostolic Tradition,20. يشرع «ديداتشي (7,2) للتعميد في أوقات أخرى: وتصف يوماً أو يومين من الصوم يقوم بها المرشح للعماد وصوماً من قبل القس ومن قبل آخرين إن أمكن، شروط لا معنى لها خلال الصوم الجامعي في الفصح.

(2) مرقص 2: 20-19؛ متى 9:15؛ لوقا 5: 5-34؛ Tertullian, On Fasting, 2.2.

(3) Gospel of Peter, 7.27, tr. NTA, vol. 1, 224. وضع هذا العمل قبل نهاية القرن الثاني. يمكن رؤية الوضع المميّز للأناجيل الأربعة في 1) نسخها معاً 2) موضعها في مناقشة تاشيان لحياة يسوع. 3) دفاع ايرنايوس عنها بوصفها النسخ الرسمية. (Against the Heresies, III,11.8)

(4) Gospel of the Hebrews, fr. 7, tr. NTA, vol. I, 178.

(5) Gospel of the Hebrews, ed. Viehauer and Strecker,. NTA, vol. I, 176,.

الفصح المسيحي بوصفه مقدمة حدادية للاحتفال بقيامة المسيح.

وتشير النقوش أيضاً إلى خلاف خطير وطويل في أوساط المسيحيين في روما حول موعد هذا الصيام الواسع الانتشار أو كيفية الالتزام به: إذ إن اشتراط ما يجب عمله عندما يحل عيد الفصح اليهودي يوم الأحد لم يكن له أي معنى في نظر البعض، ما لم يكن يسوّي قضية مثيرة للخصام.[1] وأثبت مثل هذا الخلاف أنه مثير للشقاق في المدينة في العقود الأخيرة للقرن الثاني. وأدخل يوسيبيوس القيساري (نحو 260–340) في كتابه «تاريخ الكنيسة» Church History رسالة أرسلها ايرينايوس(نحو 100–170 ميلادية)، وهو رئيس كنيسة في غال ذو روابط وثيقة بالكنيسة الرومانية، إلى فيكتور Victor، الأسقف الذي ترأس إحدى الكنائس المنزلية المسيحية الكثيرة في العاصمة من سنة 189 إلى سنة 199 ميلادية.[2] واتفقت الرسالة مع فيكتور على أنه تم الاحتفال بعيد الفصح بشكل مناسب يوم الأحد، لكنها لامته خرق إجماع من اتبعوا تقليداً قديماً للاحتفال بعيد الفصح المسيحي يوم 14 نيسان (يدعى الممارسة الأربع عشرية Quartodeciman). ووصف إيرينايوس كيف صام بعض المسيحيين يوماً واحداً في الفصح المسيحي، لكن آخرين صاموا يومين أو أكثر، وبعضهم صام مدة يوم بلغ أربعين ساعة، وهذه مجموعة متنوعة من الممارسات التي تعود في رأيه إلى زمن قديم. وقد تمسك المسيحيون الأوائل بعاداتهم من خلال «إخلاص بسيط وشعبي» وعدم الاتفاق على الصيام يؤكّد فقط تفكيرهم المشترك بخصوص الإيمان.[3]ولم يؤد هذا التنوع في

(1) Allen Brent, Hippolytus and the Roman Charch in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop (Leiden and new York: Grill, 1995), 67.

(2) حول رئاسة فيكتور المتنازع فيها، انظر P. Lampe, From Paul to Valentino: Christians at Rome in the First Two Centuries, tr. M. Steinhauser (London: T&T Clark, 2003), 395-7; Brent, Hippolytus, 446.

(3) Eusebius, Church History, v.24.12–13، SC 41، 70. لعل المشكلة هنا تكمن في التباعد في

السابق إلى خرق للتوافق بين الكنائس.

رأى جوناثان سميث Jonathan Smith بأن المسيحيين شكلوا في نهاية القرن الثاني تجمعاً متغايراً من مجموعات صغيرة نسبياً، تتميز عن جيرانها بشعيرة قبول (تعميد الكبار بشكل رئيس) وبعملها الطائفي الأكثر وضوحاً وهو وجبة مشتركة. ولكن هذه الخلافات على صيام الفصح المسيحي تشير إلى أهمية الصيام الجماعي من أجل هوية جماعة بعض الكنائس، وهوية مسيحية مشتركة تتجاوز المجتمعات المحلية كما يقترح إيرينايوس.[1] وتعد هذه إحدى الوسائل التي أكد بها المسيحيون الذين لم يتميزوا بشكل عام بالتقيّد بالقوانين الغذائية الموسوية، مؤكدين على «مواطنتهم الغريبة»، ورفضهم الاندماج في المدينة أو الدولة الإمبراطورية.[2] ويتجاوز الصيام انقسامات الجنس والمنزلة الاجتماعية. وكان ذلك التزاماً لم يستثنوا منه بسهولة، في إطار ثقافة اعتاد فيها الفقراء على الجوع الدوري.[3] وجعل مينيوسيوس فيليكس Felix، وهو مؤلف حوار اعتذاري مسيحي قبل منتصف القرن الثاني، محادثه الوثني يصف المسيحيين بأنهم متآمرون غير متديّنين، يربطهم معاً «صوم شعائري» وأشياء أخرى.[4] وقد قيل إن زهد المسيحيين الأوائل، يكشف عن توجه كثيف نحو

الممارسة بين الكنائس المنزلية في روما. انظر، Eusebius, Ecclesiastical History, Books I-V, tr. R. Deferrati, FC 19 (New York, 1953), 337.

(1) J. Z. Smith, Drudgery Drive. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity (University of London, 1990), 129-30.

(2) R. Williams, Why Study the Past? The Quest for the Historical Church (London: Darton, Longman and Todd, 2005), 47.

(3) لم يكن النكران الجنسي في المقابل أمراً يتوقّف على المقدرة بالضرورة، قارن Peter Brown, The Body and Society, 61. لم يكن الترمّل أو العيش من دون دعم الأبناء عند الكبر خياراً مفتوحاً دائماً أمام الفقراء، حتى داخل الكنائس التي تأمل فيها بعض النساء المسنّات في الحصول على صدقة منتظمة.

(4) Minucius Felex, Octavius, 8.4. من أجل تاريخ فيالقرن الثاني انظر S. Price, «Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian», in M. Goodman and S. Price (eds.), Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jesus, and Christians

تطوير وصياغة مذهب ذاتي فردي.[1] ويعكس هذا الرأي مع تعريف الزهد الذي يعتمد عليه، أهمية الصيام بوصفه نشاطاً مشتركاً بين مسيحيي القرنين الثاني والثالث، ويكشف عن التأثير البطيء لشخصية الراهب الزاهد، أو العذراء الزاهدة في القرن الرابع على تاريخ الزهد.

توحي الخلافات الموجزة أعلاه بتأثير الصيام الجماعي على الفهم المتغير للوحدة في المسيحية الأولى. وتبدو محاجّة إيرينايوس المتناقضة ظاهرياً دفاعاً عن وحدة الإخلاص من خلال تنوع الممارسة منطقية من الناحية البلاغية في السياق الذي تقدّم فيه محاجّات مناقضة. وتعدُ محاولة فيكتور لإقناع الكنائس المسيحية الأخرى باعتماد ممارسته الخاصة، أو مواجهة الحرمان الكنسي منطقية في السياق الذي تظهر فيه وحدة هذه الكنائس المنزلية مهدّدة بتنوّع تقاويمها، وربما أتاح هذا المظهر لفيكتور فرصة ليؤكد سلطته على هذه المجموعات. وكانت تلك بمثابة حركة في اتجاه وجود أسقف منفرد يترأس الكنيسة الرومانية بأكملها.

وربما يعزى الدافع وراء عدم موافقة فيكتور على الاحتفال بعيد الفصح المسيحي يوم 14 نيسان في جانب منه إلى الاعتقاد بأنه لا يشكل فجوة كافية بين اليهود والمسيحيين. ودعا أوريجنوس (نحو 185–254) ة بعد حوالي أربعين سنة إلى عدم تقيّد المسيحيين بالصيام اليهودي.[2] وتشهد تقاويم الحجر بالتأكيد على القيمة التي رآها بعض المسيحيين في تحديد تاريخ عيد الفصح اليهودي بشكل مستقل عن العادة اليهودية المحلية.[3] وربما نتجت هذه المخاوف جزئياً عن صيام آخر متنازع أو بنيت عليه. لقد رأينا في الفصل السابق كيف اشترطت

.(Oxford University Press, 1999), 112

(1)R .Valantasis ,The Gospel of Thomas (London: Routledge, 1997), 24.

(2) Origen, Homilies on Jeremiah, 12, 13.

(3) T. Thornton, «Problematical Passovers: difficulties for Diaspora Jews and early Christians in determining Passover dates during the first three centuries AD», SP 20 (1989), 402-8, 407.

«الديداتشي» (تعليم الرسل) أن يصوم المسيحيون أيام الأربعاء والجمعة بدلاً من الثلاثاء والخميس، لأن الأخيرة كانت الأيام التي يصوم فيها «المنافقون» وذلك (صدى محتمل لكلمات المسيح في إنجيل متى6:16). وربما كان «المنافقون» يهوداً غير مسيحيين أو (وهو الأقل احتمالاً) مسيحيين يهوداً، وكان مؤلف الشروط يريد، على مثال فيكتور، تقوية الحدود الرمزية بين المجموعات التي لم تُوضح ممارساتها بجلاء تلك الحدود الفاصلة بين الأديان المنفصلة تماماً.

وعلى نحو النقش على الكرسي، يمكننا افتراض وجود تنوّع في الممارسة خلف النص الذي سعى المؤلف إلى حلِّه.[1] وهناك خلاف على تأريخ «الديداتشي»، بيد أن معظمهم يرى أنها ترجع إلى ما قبل أواخر القرن الثاني، وأن الكثيرين كانوا يقرؤونها في ذلك القرن. ولا نعرف مقدار نجاح «الديداتشي» في تثبيت طقوس الصيام هذه مرتين في الأسبوع، وكذلك الصوم الطوعي، كما أننا لا نعرف نسبة المسيحيين الذين راعوا ذلك، ولكن بعض «المحطات» كانت مألوفة في روما مع حلول منتصف القرن الثاني على أبعد تقدير.[2] وبعد نصف قرن، مارس كثير من الأفارقة الشماليين طقوس الصيام تلك، من غير اعتبارها إلزامية، ومن دون استكمال الاتفاق على كيفية حفظ الممارسة، وإن كان يجب على من يصومون أن يتبادلوا قبلة السلام مع من لا يصومون، وهل يجب عليهم تجنّب القربان المقدس ليحافظوا على صيامهم.[3] لم تقوِّ هذه الممارسات من الصوم المرحلي الوحدة بين المسيحيين الموجودين فحسب، وإنما أسهمت وحدتهم كمسيحيين أرقى من اليهود وضد اليهود والمسيحيين المتهودين.

(1) Didache, 8.1. Cf., S. G. Wilson, Related Strangers: Jews and Christians 70-170 CE (Minneapolis: Fortress press, 1995), 224-5. للاطلاع مقولات تعارض رؤية أن الهدف هو المسيحيون اليهود. انظر K. Niederwimmer, Die Didache (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989), 165-7.

(2) Shepherd of Hermas, Similitude 5.1. I. انظر الحاشية 30 أدناه.

(3) Tertullian, On Fasting, 2.2-3 and 10.1; On Prayer, 18 and 19.

وهكذا تشكلت ممارسات الصيام المرحلية وسط التقنيات المبكرة جداً، من أجل إنتاج الذات والآخر، وساهمت في تشكيل المسيحية باعتبارها ضد اليهودية وأعلى منها منزلة.(1) ومع ذلك فإن هذه التقنيات لا تحجب المدى الذي اشتقته الممارسة، والمعنى الذي أخذه الصيام المسيحي المبكر من اليهودية. وكما لاحظت جوديث ليو Lieu فإن هناك «توتراً بين الاستمرارية، وخلق الاختلاف في إطارها».(2) أخذ المسيحيون الأوائل من اليهودية الدور الذي أداه الصيام كتعبير عن الحداد (كما شوهد تماماً في الحداد على موت المسيح)، ووظيفته في التعبير عن التوبة والتواضع، ودوره اللاحق في مصاحبة الصلاة طلباً للعون الإلهي سواء من أجل المغفرة أو الإلهام. وتم التوسط لهذا الفهم من خلال النسخة اليونانية (السبعية) من العهد القديم، الذي كان يقرأ في أثناء الطقوس المسيحية، وكذلك تكرر في كتابات من مثل كليمنت الأول و«إنجيل برنابا» (بالرغم من أن أياً منهما لا يحتوي على حض مباشر على الصيام). كليمنت الأول رسالة أرسلت في أواخر القرن الأول أو أوائل القرن الثاني، من الكنيسة الرومانية إلى الكنيسة في كورنثيا. وتستذكر الرسالة كيف أن موسى (الخروج 34: 28) بقي على جبل سيناء أربعين يوماً في صيام واحتقار للذات، وكيف أن صلوات أستير نالت الرضا من الله على أساس صيامها واحتقار ذاتها.(3) وكذلك فإن «إنجيل بارنابا» وهو نص يوناني ربما وُضع في النصف الأول من القرن الثاني، لكنه وزّع باللاتينية في نهاية ذلك القرن، ذكّر مرتين بصيام موسى في سيناء، وروى أن النبي صام كي يتلقى العهد.(4) ويبين إنجيل جيمس، الذي يعود تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الثاني، أن المؤلف

(1)D .Boyarin ,Dying for God (Stanford University Press, 1999), 18.

(2)J .Lieu ,Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World (oxford University Press, 2004), 161.

(3) I Clement, 53.2 and 55.6.

(4) Epistle of Barnabas 14. Cf. P. Prigent and R. kraft (eds.), Epitre de Barnabe SC 172 (1971), 25-7 .

المسيحي استطاع بعد ذلك أن يجعل موسى النوذج الدرامي لصلاة ناجحة: إذ يصوم يواكيم بشكل إعجازي متعبداً أربعين يوماً وليلةً في البرية أسوة بموسى على جبل سيناء، ويرفض أن يأكل أو يشرب «حتى يتجلى لي ربي».[1]

لم يكن يواكيم اليهودي الوحيد الذي وصف تقواه مؤلف مسيحي مبكر في مضمار الصلاة والصيام. فقد عرض إنجيل لوقا النبية حنة بأنها تصوم وتصلي في الهيكل (لوقا 2: 37). وردد أعمال الرسل، صدى تقواها في لوحة تصويرية لكنيسة منزلية في أنطاكية، كان أعضاؤها صائمين عندما وجهتهم الروح القدس لاختيار برنابا وشاول للقيام بمهمة الوعظ والتبشير (أعمال الرسل 13: 2–3). الأمر ليس مجرّد اطلاع لوقا وأعمال الرسل على الفهم اليهودي للصيام كحالة مزاجية تناسب الصلاة واستقبال الوحي الإلهي. فهذه الاستمرارية عنصر من عناصر التأكيد على استمرارية أكثر تعقيداً، والمتمثلة في الانتقال إلى كنائس بولس المنزلية، ورسالة غير اليهودي الخاصة بوعود الله لإسرائيل، ومنح السلطة الرسولية: في أعمال الرسل، 14: 23 يشكل صيام التديُّن الإطار الذي بموجبه يكرّس بولس القساوسة في كل كنيسة. ومن غير المرجح أن يعرض الإصحاحان 13و14 في أعمال الرسل دليلاً موثوقاً لتاريخ رسالة بولس، ولا نستطيع أن نستنتج من هذين الإصحاحين دوراً للصيام في تعيين الكبار، لكنهما يشيران إلى الأدوار التي قد يلعبها الصيام في الأدب المسيحي في القرن الثاني، سواء في وصف أبطال الرواية المقدسين، أو بمثابة دليل يوثّق القداسة (وهي أدوار سأتناولها لاحقاً). حثّ بوليكاربوس أهل فيلبي على أن يلتزموا الوقار في صلاتهم، وأن يثابروا على الصيام.[2] وعلى أي حال، فإن الكيفية التي مارسها الأسقف في الصيام، أو في المجتمع الذي كتب له الأسقف، تظل غير واضحة. ومع ذلك يظل جانب من الاستمرارية مع الممارسة اليهودية

(1) Protevangelium of James, 1.2, tr. NTA, vol. 1, 426.

(2) Polycarp, Letter to the Philippians, 7.2.

واضحاً في الطريقة التي مارس فيها المسيحيون في شمال إفريقيا الرومانية على سبيل المثال طقوس الصوم الجماعي، كأفعال عبادة رداً على ندرة توجيهات أساقفتهم.[1] واعترف بهذا الصيام على أنه تجلٍ لتواضع صحيح للعقل.[2]

وقد استُعرضت العلاقة بين الصلاة المتواضعة والصيام بقصد جدلي في «راعي هِرماس»، وهو عمل لقي احتراماً واسعاً في روما، ووسط إيطاليا، وبلاد الغال، وشمال إفريقيا، ومصر، في أواخر القرن الثاني، وحظي بتبجيل ككتاب ملهم في كنائس كثيرة قبل القرن الرابع.[3] يوضح «الشكل المجسّد للكنيسة» لِهرماس أنه سيفشل في فهم المظهر المتغير لصلاته، ما لم تتم بروح صحيحة من خلال صيام متواضع: «كل طلب يستلزم التواضع. لذلك صوموا وستحصلون على ما تطلبون من الرب»[4]. ولكن هذا المبدأ يتعرض لتناقض ظاهري فيما بعد في ذلك الكتاب. يحذّر الراعي الملائكي هِرماس، ومن خلاله مسيحيي روما، بأن صيامهم عن الخبز والماء بلا فائدة، مثله مثل صلاتهم، ما لم تعط الأموال التي لم ينفقوها على الطعام صدقات إلى الفقراء الذين سيصلّون بعد ذلك من أجل المحسنين إليهم. وعند ذلك فقط يبلغ هذا النوع من الصيام مستوى التواضع الفاضل.[5] ويبرز المبدآن في أجزاء من العمل الذي تم توزيعه بشكل منفصل على الأقل في منتصف القرن الثالث، الأمر الذي قد يعكس مرحلتين في تأليف ذلك الكتاب.[6] وربما كان المبدأ المقدم عن طريق شكل الكنيسة ماثلاً في

(1) Tertullian, Apology, 40.14-15; Ad Scapulum, 4.6.

(2) On Fasting, 12.2 and 1304.

(3) C. Osiek, Shepherd of Hermas, A Commentary (Minneapolis: Forress Press, 1999), 4-8 and 20; Metzger, The canon, 65. ربما يرجع تاريخ العمل إلى السنوات الأخيرة للقرن الأول. لكن ثمة من اقترح منتصف القرن الثاني تاريخاً له.

(4) Shepherd of Hermas, Vision 3.10.6, tr. Osiek, Shepherd, 83.

(5) Shepherd of Hermas, Similitude, 5.1.1-4 and 5.3.7.

(6) Osiek, Shepherd, 3-4 and 8-10. بالنسبة لوحدة العمل الأدبية، انظر S. Young, «Being a man: the pursuit of manliness in The Shepherd of Hermas», JECS 2 (1994), 238

مرحلة التأليف المبكرة، ويفترض مسبقاً وجود رابط قديم في روما بين الصيام والصلاة المتواضعة، في حين أن نقد «الراعي» لهذا المبدأ ظهر فيما يعتقد أحياناً أنه إضافة متأخرة. ويمكن أن يكون تطوّراً جدلياً، وجزءاً من اهتمام المؤلف أو المنقِّح لتشجيع إعطاء المزيد من الصدقات داخل الكنيسة الرومانية. لكن الرواية المتطورة عن الصيام في «الراعي» لا تعتمد على أي تنقيح. كما أنها تلائم أيضاً نمطاً أوسع يقود الراوي (ومن خلاله القارئ) إلى فهم ديني أعمق.

أنواع الصيام الجديدة

شغل «راعي هِرماس» نفسه بمعنى الصيام كمجموعة قائمة من الممارسات، حيث تأكد ذلك المعنى بالعلاقة مع تلك الممارسة المميّزة المتعلقة بالصدقات. وهو لم يسع إلى تبديل ممارسات الصيام نفسها. وعلى أي حال، فقد شهد القرن الثاني وبداية القرن الثالث أيضاً اقتناعاً متنامياً بين بعض المسيحيين، بضرورة ممارسة المزيد من أنواع الصيام المتكررة والصارمة. ويكشف كتاب ترتوليان «حول الصيام» On Fasting حركة ينتمي اليها المؤلف، وتعتبر أن الممارسات القرطاجية التي ذكرت سابقاً تتسم بالانحلال على نحو خطير. ورحب أعضاء الحركة بالكهنة أصحاب النبوءة، وجعل مونتانوس Montanus واتباعه تعليم الصيام شعبياً خلال العقود الأخيرة من القرن الثاني، بالرغم من أن مؤلف «إِلنكوس» Elenchos سيشجب المونتانيين بوصفهم هراطقة يأكلون الفجل، وسيتم تقديم ترتوليان فيما بعد باعتباره منتمياً إلى مجموعة منشقة خارج الكنيسة الكاثوليكية.[1] واعتبر ترتوليان وآخرون مثله محطاتهم[2] إلزامية، واستمروا فيها

(1) Elenchos, VIII.19.2. بالنسبة للتاريخ في القرن الثالث ومؤلف إلكنوس، انظر، م. سيمونيتي (محرر)، M. Simonetti (ed.), Ippolito: Contra Noeto (Bologna: EDB, 2000), 63-7. وعن حركة أتباع مونتانوس في شمال إفريقيا، انظر D. Rankin, Trtullian and Church (Cambridge Uninivesity Press, 1995), 27-51.

(2) المحطات: أماكن تشبه النزل (خان) كان المبشرون يتوقفون فيها خلال تنقلهم وذلك بغية نشر تعاليمهم – المترجم.

أيضاً في المساء، ومارسوا خارج هذه المناسبات صياماً لا يتناولون فيه إلا المواد الجافة: اتبعوا نظاماً غذائياً لمدة أسبوعين في السنة من يوم الاثنين إلى يوم الجمعة، يتجنبون فيها الخمر واللحوم الطرية والفواكه التي تلهب رطوبتها شهية الجسد الجنسية.[1] ومثل هذا الانضباط أمر به الروح القدس، حيث ساد الاعتقاد بأن نبوآته تسلح الكنيسة في وجه الاضطهاد الذي يهددها.[2] وأدى هذا الصيام إلى تعويد المسيحي على المشقة، ومهّد بطريقة استباقية لنظام في السجن لتقوية عزيمة المسيحي على السجن والاستشهاد.[3] وهكذا عالج الصيام القلق الذي ربما يجعل المرء يخسر بسبب الضعف الجسدي تلك الحياة الخالدة التي وعد بها المخلصون. واشتكى ترتوليان من أن معارضي الحركة أدانوا الوحدة أو العمل الموحد لصيامهم والطعام الجاف والمحطات، وكشف أيضاً أنهم اتهموا أعضاء الحركة إما بالتهود أو السقوط في نوع الامتناع الشعائري الذي يمارسه أتباع إيزيس Isis.[4] ويشير هذا الجدل إلى المدى الذي يمكن فيه ربط أنماط الصيام بأديان معينة لأغراض بلاغية، ويؤكد أيضاً على ما شدّدتُ عليه في موضع سابق بالنسبة للدرجة التي مورس فيها الصيام الجماعي، ليعرِّف أو يضع حدوداً لسياسة المجتمع المسيحي.

في هذا السياق نقارن فيه بين «أعمال بولس» و«أعمال بطرس»، وهما عملان شعبيان مشكوك في صحتهما، ويرجّح أنهما من آسيا الصغرى، وقد كتبا في نهاية القرن الثاني.[5] وتختلف هذه الحكايات التي اعتمدت على الروايات الإغريقية التي تصوّر حياة الصعاليك عن الرومانسيات في أمور

(1) Tertullian, On fasting, 1.4, 13.3 and 15.2.

(2) المرجع نفسه، 13,5.

(3) المرجع نفسه، 12.

(4) المرجع نفسه، 13,4، 14,1 و 16,7.

(5) بالنسبة لأصل هذه الأعمال وتأريخها انظر، C.M. Thomas, The Acts of Peter, Gospel Literature, and The Ancient Novel: Reviewing The Past (Oxford University Press, 2003), 27-8.

ليس أقلها الاهتمام الذي أعطي للصيام، بالرغم من أن هذا الأمر برز بشكل مختلف في كل عمل. وقد فقدت «أعمال بطرس» الإغريقية المبكرة إلى حدٍّ كبير، ولكن «أعمال فِرسِلنسس Actus Vercellenses، وهي ترجمة لاتينية للتنقيح اللاحق في القرن الرابع، تقدّم القديس بولس وهو صائم لمدة ثلاثة أيام في روما، قبل رؤياه التي ترسله إلى إسبانيا.[1] وعندما أغوى سيمون ماغوس Magus معظم المسيحيين الرومانيين بالردة، يقال بأن المجموعة التي بقيت مخلصة مارست الحداد والصيام.[2] ويصوم القديس بطرس على السفينة التي تنقله إلى روما، ويرفض جميع عروض الطعام من طاقم السفينة.[3] ويذكر في روما كيف تلقّى، وهو في يهوذا بعد صيام ثلاثة أيام، رؤيا كشفت له ما سرق سيمون ماغوس من امرأة ثرية.[4] وها هو الآن يجادلهم ويحثهم على الصيام، لكي يتم خذلان سيمون في روما. ويصوم بطرس حسب الأصول قبل صراعه المظفر معه.[5] وهكذا يكون الصيام هو العمل الرئيس الذي يميز الحواريين الأبطال عن الأشرار، ويوحد القديسين مع المجتمع الضعيف الذي يناصرون قضيته، ويوضح الإيمان الذي لا يتزعزع بالرب، ويثير الرؤى، ويضمن انتصار قوة الربّ الإعجازية على منافس هرطوقي.

ولا بد من إعادة جمع «أعمال بولس» من قطع أوراق البردي، ومن نص مجتزأ مبكّر يدعى «أعمال بولس وثِكلا». وقد قدمت تلك النصوص صورة واضحة عن المجتمع المسيحي في دمشق وهو يمارس الصيام قبل وصول

(1) Actus Vercellenses 1, ed. Schneemelcher, NTA, Vol. 2, 287. يرى توماس أن الفصول 1–3 بوصفها تعود إلى نسخة منقحة في آخر القرن الثاني. عن هذا العمل Actus Vercellenses والطبيعة المتطوّرة للأعمال اليونانية Acts، انظر Thomas, The Acts of Peter, 10, 15, 17, 21-39.

(2) Actus Vercellenses 5, NTA, Vol. 2, 290.

(3) المرجع نفسه، 5.

(4) المرجع نفسه، 17.

(5) المرجع نفسه، 18 و 22.

الحواري الى هناك.[1] يصوم انتشاريس Anchares بعد موت ابنه قبل أن يعيد بولس الولد إلى الحياة.[2] ويصوم بولس متعبداً لمدة ستة أيام مع أونيسيفوراس Onesiphorus وزوجته وأولاده في قبر مفتوح على الطريق من أيكونيوم Iconium إلى دافني Daphne لإنقاذ ثِكلا بشكل إعجازي من المحرقة التي ستلقى فيها.[3] ويصوم بولس متعبداً لمدة ثلاثة أيام في صيدا.[4]وفي فليبي يصوم يومين مع السجناء مدركاً الموت العنيف الذي ينتظرهم، وبعد ذلك يعيد فرونتينا Frontina من الموت.[5]ويصوم اثنان من التلاميذ هما أرتيميلا Artemilla ويوبولا Eubula حزناً على معاناة بولس.[6] وربما قال بولس عندما غادر كورينثيا إلى روما (يجب استكمال النص) «أيها الأخوة تحمّسوا للصيام والحب. لذا استمعوا، أنا ذاهب إلى فرن النار... وأنا لست قوياً إلا أن الرب يمنحني القوة». ويصوم المسيحيون المتألمون حسب الأصول، ويلهم أحدهم، كليوبيوس Cleobius، أن يعلن أن على بولس إكمال مهمته.[7] وأخيراً ينام بولس بعد أن أنهكه الصيام والسهر في القارب وهو في طريقه إلى روما.[8] ومع أن الصوم يظلُّ الشيء الذي يوحّد المجتمع مع نصيره الرسولي، فإنه يصبح حيوياً للإنقاذ من الاضطهاد أو الفوز بنعمة البقاء تحت التهديد والاضطهاد، وهذا هو المنهج المضاد غير العنيف في مواجهة السلطات الوثنية، أكثر منه شعاراً يميز الأرثوذكس عن الهراطقة. وتعتمد هذه الأعمال المنحولة على نماذج الرواية وأبطال العهد القديم، لخلق شخصيات غير عنيفة للحواريين الذين

(1) Acts of Paul, fr. Ry, NTA, vol. 2, 237. هذا الجزء من الأعمال المعاد بناؤها حدسي.
(2) المرجع نفسه. fr. PHeid, NTA, vol. 2, 238.
(3) المرجع نفسه. Acts of Paul and Thecla, 23-4, NTA, vol. 2, 243.
(4) المرجع نفسه. fr. PHeid, 35-9, NTA, vol. 2, 249.
(5) المرجع نفسه. fr. PHeid, 41-2, NTA, vol. 2, 256.
(6) المرجع نفسه. NTA, vol. 2, 253.
(7) المرجع نفسه. PH6, tr. NTA, vol. 2, 257-8.
(8) المرجع نفسه. PH6, NTA, vol. 2, 258.

تمكّنهم قوتهم المستمدّة من الربّ من الابتعاد عن العالم الوثني وتجاوزه.[1] غير أن الصيام يلعب دوراً رئيساً كدفاع يشترك فيه الحواري والمجتمع المحاصر، أو أعضاؤه الأفراد داخل السردية والمجتمعات التي تقرأ فيها هذه النصوص.

إن الصوم كممارسة يشترك فيها النص وقراؤه يثير السؤال التالي: كيف غذّت هذه الأعمال الحركة المونتانية؟[2] يبدو في الظاهر أنها نشأت في المنطقة التي اشتهرت فيها المونتانية أولاً. بالإضافة إلى ذلك تقدم "أعمال بولس" الروح القدس متجلياً على امرأة، ميرتا Myrta، فتعلن عن نبوءاتها أمام الأخوة المتجمعين للاحتفال بالقربان المقدس، وهو دور لامرأة يعكس صدى دور المونتانيتين بريسكا Prisca ومكسيميلا Maximilia.[3] ويبدو أن ترتوليان عرف بشكل واضح عن نساء لجأن إلى «أعمال بولس» (أو «أعمال بولس وثِكلا») ليسوِّغ حق النساء في التعليم والتعميد. لذا عند كتابة «حول التعميد» On Baptism، لم يوافق على العمل، ونسب «الأعمال» Acts إلى قس كتب في آسيا الرومانية في حوالي 170 ميلادية.[4] هل قصدت «الأعمال» إذن تشجيع طقوس الصيام الأكثر تكراراً، والتي جاء ترتوليان ليدافع عنها، ويضفي الشرعية على أدوار النساء المثيرة للجدل؟ من المؤكد أن «أعمال بولس» قد استقبلت بالترحاب من قبل المتعاطفين المونتانيين، كما أن العمل كان متفقاً تماماً مع رأي ترتوليان في الصيام باعتباره انضباطاً يهدف إلى الإعداد للاضطهاد، وربما منح العزاء للقراء الذين شعروا بأنهم مهددون من السلطات.[5]

---

(1)I. Karasszon, «Heroism in the Acts of Paul and in the Bible», in J. Bremmer (ed.), The Apocryphal Acts of Paul and Thecla (Kampeo: Pharos, 1996), 188 .

(2)المونتانية: حركة مسيحية مبكرة (منتصف القرن الثاني) سميت نسبه لمؤسسها مونتانوس – المترجم.

(3) Acts of Paul, PH7, NTA, vol. 2, 258.

(4) Tertullian, De Baptismo, 17.

(5) انظر W. Rordorf, «Tera incognita: recent research on Christian apocryphal literature, especially on some Acts of Apostles», SP 25 (1993), 154-5.

وكذلك وجد القراء سنداً للصيام في نص منحول ثالث، وهو «أعمال بطرس والحواريين الاثني عشر» Acts of Peter and the Twelve Apostles. وقد يعود تاريخ هذا العمل الى القرن الثاني، بالرغم من أنه معروف فقط من خلال رواية قبطية متأخرة.(1) يخبرنا العمل كيف أن بطرس وزملاءه الحواريين يبحرون إلى مدينة–جزيرة تشكّل موطناً لمن يمارسون فضيلة التحمّل، التي تعد مركزية في المسيحية.(2) وحسب العمل يقوم المسيح، متنكّراً كتاجر لؤلؤ، بدعوتهم إلى مدينته التي يتطلّب الوصول إليها رحلة خطيرة تشترط طقوس الصيام اليومي، وإن كانت لا تشمل الليل، والسفر من غير خبز أو ماء أو لحم أو خضراوات. وعند وصولهم إلى هناك، فإنهم يتحدثون بتواضع مع يسوع، قبل أن يعطيهم تعليمات عن الطعام والعلاج الذي عليهم أن يقدموه للفقراء، ويحملهم رسالة تحذير لكهنة الكنيسة من مغبة التحيّز للأغنياء.(3) وبالرغم من أن مصدر هذا العمل، وتوزيعه مجهولان قبل ترجمته إلى اللغة القبطية في بداية القرن الخامس، فإن النص لا يحتوي ما يدل على أن أصله عرفاني.(4)وفي الواقع فإن تأكيداته على الصيام المتكرر حتى المساء، وما يبدو من اهتمامه بالصيام المرتكز على الطعام الجاف، وما يلحق ذلك من تواضع، إضافة لنقده المبطن لقادة الكنيسة، كل ذلك يجعله أقرب إلى المتعاطفين المونتانيين.(5) وبينما يصح قول إيف تيسو Tissot بأن حواريي «الأعمال» المنحولة نادراً ما يعطون

(1) انظر H.-M. Schenke, D. Acts of Peter and the Twelve Apostles, NTA, vol. 2, 414; Parrott, «The Acts of Peter and the Twelve Apostles», NHL, 289.

(2) بالنسة «للتحمل» (uttouovt)، كاسم للكنيسة، انظر Clement of Alexandia, Paedagogus 1.5-22.2, CA, vol. 1, 102.

(3) Acts of Peter and the Twelve Apostles, tr. Schenke, NTA, vol. 2, 420-4.

(4) مذهب العرفان: أو الغنوصية، هو الإيمان بإمكانية تحصيل العلم الديني بواسطة الإشراق الروحي، وأن السعادة هي تحصيل تلك المعرفة، وأنها لايمكن الحصول عليها إلا بنبذ عالم المادة لأنه شر، وبالزهد والحياة الروحية – المترجم.

(5) يحاجج R. Valantasis, «Nag Hammadi and asceticism: theory and practice», SP 35.4 (2001), 181 بشكل غير مقنع أن رواية الصيام تشير إلى «نوع من نظام التقدم التدريجي».

قراءهم وصايا غذائية، فإن استنتاجه بأن التقشف سمة «للحياة الجبليَّة» يحتاج إلى تقييد.[1] ولا تصف «الأعمال» اليونانية الصيام، ولا الامتناع عن اللحم والخمر في سياق الفضائل الكلاسيكية للاقتصاد التي تم فحصها في الفصل الأول، بالرغم من أن «أعمال توما» تربط الصيام والطعام البسيط ببساطة الحواري.[2]

منشقون زاهدون؟

مع أن بعض المسيحيين الأوائل صاموا بشكل أقسى من غيرهم كمسألة مبدئية، فإن هناك آخرين ممن لم يلتزموا بالمحطات الأسبوعية مبدئياً، أو أنهم عارضوا المعاني المشروحة فيما سبق.

يحتوي «إنجيل توما» الذي يرجع تأليفه إلى تواريخ متباينة في القرن الثاني على عددٍ من الأقوال عن الصيام منسوبة إلى يسوع.[3] يسأل الأتباع يسوعاً في أحد تلك الأقوال، كيف يصومون ويصلون ويعطون الصدقات، وما هو النظام الغذائي الذي يجب أن يلتزموا به، فيجيبهم يسوع بِحثِّهم على ألا يكذبوا ولا يأتون المنكرات. وبحسب ما أشار جوزيف فِيسماير Fitzmyer في استعادة الرواية اليونانية، فإن ذلك «لا يجيب عن الأسئلة، وإنما يؤكد على

(1) Y. Tissot. «L>encratisme des Actes de Thomas», ANRW 25 6 (1988), 4417.

(2) Acts of Thomas 20.10, tr. A. F. J. Klijin (Leiden: Brill, 2003), 65.

(3) عد اوريغينوس إنجيل توما ضرباً من الهرطقة؛ هناك قطعة من أوكسرنكوس ربما يعود تاريخها إلى وقت مبكر من قبيل 200 م ولا تتأخر عن 225. ولعل إنجيل توما كمجموعة منظمة من الأقوال يأتي تاريخه بعد متى لأن القول 14 يظهر استخداماً لذلك الإنجيل: انظر R. Uro (ed.), «Thomas» at the Crossroads: Essays on the «Gospel of Thomas» (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 32. وبالنسبة لتاريخ ليس أبكر من منتصف القرن الثاني، انظر P. Jenkins, Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way (Oxford University Press, 2001), 70-2. ومن أجل مناقشة في صالح تاريخ أبكر، انظر H. Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), 84-128; Valantasis, The Gospel of Thomas, 13-21.

أشياء أخرى».[1] وقد يعني ذلك القول إن الممارسات غير القابلة للاستثناء والتي أعطيت رغم ذلك تقييماً فوق ما تستحق، يجب أن تكون خاضعة للأمور الأكثر أهمية من قبيل الأمانة، وتجنب ارتكاب المعاصي. لكن إذا فُهمت طقوس الصيام وإعطاء الصدقات بأنها أشكال للعبادات المكفّرة عن الندم، وطرق للبحث عن المغفرة، فلا بد من تفسير قول يسوع، بأنه اعتراض على هذه الممارسات، لأنه كان من واجب الأتباع أن يتجنبوا تلك الخطايا التي تستلزمها. ومما تجدر ملاحظته أن الرواية القبطية للقول تختلف عن سابقتها، في أن الأتباع لا يسألون كيف يصومون، ولكن هل يصومون.[2] لذا يُفسّر جواب يسوع بأنه رفض أكثر صراحة للصيام وإعطاء الصدقات.

يوحي الدليل الداخلي بأن هذا التغيير يكشف كيف فهم «إنجيل توما» بشكل عام من قبل قرائه. ففي القول 14 المأثور عن يسوع في «إنجيل توما القبطي»، يحذر يسوع أتباعه بأنهم إذا صاموا سيأثمون، وإذا صلوا سيدانون، وإذا تصدّقوا سيلحقون الضرر بأرواحهم.[3] ومع أنه لا يوجد شيء مماثل لهذا القول بين قطع البردي اليونانية، فإن الدارسين يشيرون إلى أن علاقته الموضوعية بالقول 6 تقترح بقوة، أنه ربما كان جواب يسوع المباشر ذات مرة على سؤال الاتباع، سواء في مجموعة الأقوال المُسَلَم بها، والتي خدمت كمصدر «لإنجيل توما»، أو لأن وجوده الحالي في مخطوطة «نجع حمادي» ناجم عن خطأ الناسخ.[4] ومن غير المعقول أن نرى فيه إضافة متأخرة إلى العمل. ويعتمد القول أسلوب التهكم أو المفارقة: ذلك أن الصيام والتصدّق في حد ذاتهما، التي يعتقد الكثيرون خطأ بأنهما شعائر مطهرة ومعتقة من الخطيئة، تشكل

(1) J. Fitzmyer, <The Oxyrhynchus logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas», Theological Studies 2004 (1959)-9.

(2) Coptic Gospel of Thomas, 6.

(3) المرجع نفسه، 14، ترجمة NHL، 128.

(4) Uro, «Thomas and oral gospel tradition», 30.

في الحقيقة الخطايا بحد ذاتها. ويعلن يسوع في مقولته 27 الموجودة باللغة اليونانية: «إذا لم تَصُم في العالم، فإنك لن تدخل مملكة الربّ». [1] وقد فسّر فِتسماير ذلك بأنه يعني «الابتعاد عن الدنيوية أو العلمانية»؛ ومن ناحية أخرى، يرى تجيتز باردا Baarda ذلك رفضاً للخلق وخالقه بوصفه الإله demiurge [خالق الكون في الفلسفة اليونانية]. [2] ويشرح كليمنت الإسكندري عبارة مماثلة تقريباً «الصيام عن الدنيا» بأنها تعني تجنب الخطيئة. [3] ويتسم القول بقدر من عدم الشفافية إلى الحد الذي يسمح بأن يفهمه القراء المختلفون بطرق متباينة اعتماداً على تحيّزاتهم التفسيرية. ومع ذلك فقد استبدلت ممارسة الصيام المكفر عن الخطيئة ببديل مجازي.

إن القول 104 في «الإنجيل القبطي» هو وحده الذي يشير إلى أي شيء، باستثناء الرفض الكامل للصيام. وعندما يخبر الأتباع يسوعاً بأنهم يصلون ويصومون، يسأل يسوع: ما هي الخطيئة التي ارتكبتها أو ضعفت أمامها؟ لكن عندما يغادر العريس حجرة العرس، فليصوموا عندئذ ويصلوا. [4] هذه إعادة صياغة للقول الذي يرد في الأناجيل الثلاثة (متى ومرقص ولوقا) حول العريس (مرقص 2: 19—20ن إلخ)، ربما تعني ضمناً أن «إنجيل توما» قد عارض الصيام الطوعي كله، بينما أقر الصيام الجماعي الذي يسبق عيد الفصح المسيحي مباشرة. غير أن ذلك يتوقّف على ما يفهم من مغادرة حجرة العرس. وفي القول 75 أخبرنا أن المتوحدين هم الذين سيدخلون الحجرة. [5] فهي ليست

(1) Fitzmyer, «The Oxyrhynchus logoi...», 532.

(2) من أجل مزيد من البحث إضافي، انظر Wilson, Related Strangers, 90-1; Lieu, Christian Identity, 133; and T. Baarda, «If you do not sabbatize the Sabbath... The Sabbath as god or world in Gnostic understanding (Ex. Thorn., Log. 27)», in Van Den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld (eds.), Knowledge in the Graeco-Roman World (Leiden: Brill, 1988), 178-201.

(3) Clement of Alexandria, Stromata, 3.15.99.

(4) Coptic Gospel of Thomas 104, tr. NHL, 137.

(5) المرجع نفسه، 75.

العالم الذي يدخله المسيح لينادي على الأتباع، بعد أن غاب بالموت، لكنه العالم الذي ينادى فيه على الأتباع من هذه الحياة. ومن المحتمل أن يكون جامع «إنجيل توما» معارضاً للصيام بأكمله، بالرغم من أن رسالته فهمت بأشكال متنوّعة، وتم تطويعها من قبل مختلف القرّاء.

تظهر الحرية التي قد يطوّع بها القراء التعاليم عن الصيام في إنجيل توما، في رسالة كتبها بطليموس Ptolemaeus، وهو مفسر للكتاب المقدّس ومتأمل لاهوتي. تتلمذ على يد فالينتوس Valentinus ونشط في روما في منتصف القرن الثاني، ومن المحتمل أنه قد أعدم هناك، بسبب إيمانه المسيحي. كما أنه وسم في وقت لاحق بالهرطقة، بسبب ما ندعوه الآن بالمعتقدات العرفانية حول انبثاق المملكة الروحية من خلال سلسلة من الانبعاثات، وخلق العالم من قبل الخالق اليوناني للكون demiurge، إضافة إلى الطبيعة غير المادية ليسوع.[1] وقد شرح بطليموس للسيدة الإيطالية النبيلة فلورا Flora (ومن خلالها للمسيحيين الآخرين) بأن العروض (القرابين، الذبائح، الاعانات .....الخ) والختان، التي يأمر بها القانون اليهودي كانت إشارات للحقائق الروحانية، وأن ما أمر به المسيح تحت اسم الصيام، كان الحقيقة الروحية التي عبر عنها - «الامتناع عن كل ما لا قيمة له». وقد يقوم الصيام المادي بوظيفة التذكير المفيد بالحقيقة الروحية، ولم تكن مراعاة الصيام مرتبطة فقط بوجود أيام مخصصة لذلك الغرض.[2] وقد سمحت المدرسة البطليموسية لأتباعها بأن يحتفظوا بممارسات مألوفة، بينما يعيدون تفسير دلالتها. ومن المرجح أن عدداً لا بأس به قد تجنّب محطات الصيام الطوعية، بينما ظلوا داخل المجتمعات المسيحية التي حافظت على الصيام الجماعي. ومع ذلك

(1) عن بطليموس، انظر Lampe, From Paul to Valentinus, 239-40, 296-7, and 388-9. وعن العنوان الغنوصي وقيمته المحدودة، انظر M. Williams, Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantelling a Dubious Category (Prinston University Press, 1996).

(2)Ptolemacus, Letter to Flora, 5013.

ربما اختار بعض الأشخاص تشكيل مجموعات مسيحية منفصلة.[1]

اللحم والشراب والجنس

في «إنجيل توما القبطي»، يقول يسوع: «بائس هو البدن الذي يعتمد على البدن، وبائسة هي الروح التي تعتمد على هذين الاثنين».[2] ربما يفهم بأنه رفض لأكل اللحم، أو إدانة للرغبة الجنسية والجماع.[3] وبالفعل فإن قولاً واحداً قد يخدم قيمتين أخلاقيتين. ويتم توجيهنا بعيداً عن الامتناع على شكل طقوس صيام دورية نحو الامتناع عن أطعمة ومشروبات خاصة، والامتناع عن الجماع الجنسي كممارسات زهدية ورمزية بديلة.

وربما انخدع الدارسون الذين أوردوا رفض الصيام في إنجيل توما، لينكروا وجود زهد امتناعي فيه، ظناً منهم أن الزهد المسيحي المبكر أو الإنكراتيةencratism[4] له شكل امتناعي واحد.[5]ويعكس هذا الخطأ، تلك المحاولة العنيفة لإيرنايوس Irenaeus مؤلف إلنكوس Elenchos الذي أدان طائفة إنكراتية اتسمت بالامتناع الثلاثي عن اللحم والخمر والعلاقات الجنسية.[6] وقد أدرك المؤرخون منذ ذلك الوقت أن هذه الطائفة هي صنيعة

(1) شكل بعض الغنوصيين دوائر ثقافية في إطار كنائس أكبر، انظر C. Markschies, Gnosis: An Introduction, tr. J. Bowden (London and New York: T&T Clark, 2003), 111 and 114. بالنسبة للنصوص الغنوصية السيشانية اقرأ في إطار «ديانة للجمهور»: انظر، Williams, Rethinking Gnosticism, 113.

(2)Coptic Gospel of Thomas 87, tr. NHL, 135.

(3) انظر S. Davies, The Gospel of Thomas Annotated and Explained (London: Darton, Longman and Todd, 2002), 108; J.-E. Menard, L»Evangile selon Thomas (Leiden: Brill, 1975), 188-9.

(4) الإنكراتية: مبدأ يعتني بضبط النفس والتحكم بالذات، تبنته جماعة زهدية مسيحية في القرن الثاني الميلادي. حيث امتنع أعضاؤها عن الزواج وأكل اللحوم. واعتبروا أن المرأة من عمل الشيطان، والخمر سم الأفعى – المترجم.

(5) Valantasis, «Is the Gospel of Thomas ascetical?» 59 n.7 and 64.

(6)Elenchos, viii, 20.1.

أولئك الذين حطوا من شأنها، والذين سعوا ليهمشوا ويشوهوا الممارسات الزهدية التي لم يوافقوا عليها، والتي شاعت في كنائس العالم الشرقي اليوناني والروماني. غير أن الافتراض يظل قائماً بأن «الإنكراتية» هي عموماً رفض ثلاثي للحم والخمر والجنس.[1] وسنرى أن بعض المسيحيين دعوا إلى هذا الزهد المتشابك ومارسوه بالفعل. وعلاوة على ذلك، كان الامتناع عن اللحم مقروناً في أغلب الأحيان بالامتناع عن الخمر، وقد تفهم هذه القيود الغذائية بوصفها وسيلة للتمكن من الكبح الجنسي، كما رأينا في دفاع ترتوليان عن الصيام المقتصر على المواد الجافة. غير أن علينا ألا نفترض أنه حيثما وجد شكل من الامتناع، وجدت ثلاثتها معاً. ويجب أيضاً أن نميز بين من دافعوا عن نموذج معين للزهد بوصفه حافزاً للفضيلة، لكن من غير أن يطالبوا المسيحيين جميعاً بالالتزام به، ومن طالبوا جميع المعمّدين أن يلتزموا بالشكل الزهدي المعني. هناك من أيدوا الكبح الجنسي في الزواج، ومن رفضوا الزواج نفسه. ولا نفترض بأن معنى الامتناع في أي حال، يعطى بشكل مستقل عن مكانه في سياق أوسع من المعتقدات والممارسات. وآخر ما في هذه القائمة من التحذيرات، هو ضرورة أن نكون يقظين عندما نشتق ممارسات المجموعات مما يقوله المؤلف الفرد. فعلى سبيل المثال، يذكر إيرنايوس أن ساتورنينوس Saturninus أدان الزواج والإنجاب، في حين امتنع الكثير من أتباعه عن اللحم ليمارسوا ما اعتبره ايرنايوس تظاهراً بالانضباط الذاتي.[2] ولا يقال أي شيء هنا حول الامتناع عن الخمر؛ وهناك تعليم عن الكبح الجنسي ينعكس عند أتباع ساتورنينوس بالامتناع عن اللحم، لكن الممارسة الأخيرة لم تكن

(1) G. Quispel, «The study of encratism: a historical survey», in U. Bianchi (ed.), La tradizione dell»enkratein (Rome: Edizioni dell»Ateneo, 1982), 49;. Tissot «L»encratisme des Actes des Thomas», 4417.

(2)Irenaeus, Against the Heresies, 1.24.2, SC 264 (1979), 325.

شاملة. وسأتفحص الامتناع الغذائي أولاً.[1]

كان كثير من اللحم المتوافر في المدن اليونانية–الرومانية يذبح قرباناً في المعابد الوثنية، وقد أدى ذلك إلى خلافات بين مسيحيي القرن الأول حول أخلاقية استهلاك ذلك اللحم. ميز القديس بولس بين ما قد تم الحصول عليه بشكل مجرد من السوق، ويمكن استهلاكه من دون تأنيب ضمير في المنزل أو في مأدبة دُعي إليها المرء من ناحية، وما قدمه وثني بشكل محدد قرباناً للتضحية، من ناحية أخرى (I Cor.10:25&28). وأوضح رفض هذا اللحم ترفُّع المسيحيين عن المشاركة في عبادة الشياطين. وحذر بولس من أكل اللحم الذي يضحى به للأوثان، ويستهلك في حدود المعبد، أو كجزء من احتفال ديني، ولا يهم هنا أن المؤمن يرفض شخصياً الدلالة الدينية للوجبة. وربما كيَّف آخرون من منتسبي الكنيسة معتقداتهم لتتفق مع المشاركة في هذه الوجبات (I Cor.8:1–13). وقد تدخل الحواري ليوفق بين الآراء المختلفة. وقد حاول مثل ذلك قبل 60 ميلادية بسنوات قليلة، ليسوي خلافاً بين المسيحيين في روما بين «الضعفاء» الذين ألزموا أنفسهم بنظام غذائي من الخضراوات، وأولئك الذين يأكلون اللحم؛ لم يمنع الحواري استهلاك اللحم، فإنه أوضح ثانية أن من الصواب عدم تناول اللحم وشرب الخمر، إذا كان سيتسبب في وقوع إخوة مسيحيين في الخطيئة. (الروم 14: 21).

وهناك القليل مما يشير إلى أن حكم القديس بولس قد سوى الأمر بالنسبة إلى المسيحيين الأوائل. واستندت رسالة أخرى منسوبة إلى بولس في الكنيسة الأولى، لكن تاريخها ربما يعود إلى أوائل القرن الثاني، على سلطة الحواري

---

(1) إنني مدين جداً لعمل Andrew McGowan, Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals (Oxford: Clarendon Press, 1999)، مع أنني في هذا القسم أختلف في معظم الأحيان مع قراءته للأدلة. فحيث يعتمد على «المغزى الضمني للأجزاء بالنسبة للكل» (نفسه 17)، أجدني أقل ثقة فيما يخص كيفية تلاؤم هذه الآجزاء من الدليل معاً، وأشك في قيمة كتاب القرن الرابع عن القرن الثاني لأن مصادرهم ليست متاحة للنقد.

لإدانة هؤلاء الذين أصروا على الامتناع عن تناول اللحوم bromata (I Timothy 4:3).[1] وتدين الرسائل التي من المحتمل أنها دمجت في «كتاب الوحي» في فترة حكم تراجان (78-117 ميلادية) المسيحيين في برغامون Pergamon وثياتيرا Thyatira الذين ما زالوا يأكلون ما اعتبره المؤلف أكلاً وثنياً (Rev. 2:14، 20). وهناك إشارة أيضاً إلى أن هؤلاء المسيحيين كانوا بمعنى ما «ورثة» لتصريح بولس، باستهلاك لحوم الأضاحي.[2] وفي منتصف القرن الثاني لم يستطع جوستن Justin أن ينكر أكل مسيحيين كثيرين لحوماً وثنية، بالرغم من أنه اعتذر بأن الذين فعلوا ذلك كانوا جميعاً هراطقة.[3] وأن تمنّي بعض المسيحيين أن يفعلوا ذلك، إنما يشير إلى مدى المشاركة في أعياد المدينة، والمواقف الاجتماعية المتشابكة.[4] فإذا ساهم صيام عيد الفصح المسيحي الجماعي في الهوية المسيحية المشتركة بتكلفة اجتماعية قليلة، فقد كان رفض تناول اللحم الوثني علامة ولاء ديني أكثر كلفة، لأنه يتسبب في الفصل الاجتماعي.

لم يصوّر هيجيسبوس Hegesippus، وهو مؤلف «مذكرات» Memoirs من القرن الثاني تدور موضوعاتها حول الكنيسة الأولى، جيمس العادل قائد كنيسة القدس بأنه ناذر يهودي يتجنب الخمر فحسب، بل لا يأكل اللحم

(1) يعد الباحثون عموماً تيموثي 1 نصاً زائفاً ويرجعون تاريخه إلى مطلع القرن الثاني. للاطلاع على رأي مخالف منفتح على كتابات بولين، انظر Luke Timothy Johnson, The First and second Letters to Timothy (New York and London: Doubleday, 2001). وللاطلاع على رأي يرى أن الرسالة قد كتبت لمعارضة مارشيونايتز، انظر R. J. Hoffmann,»Women in Marcionite churches of the second century», SP 18.3 (1989), 166.

(2) انظر D. Aune, Revelation 1-5, Word Biblical Commentary, vol. 52 (Dallas: Word Books, 1997), cxxxii and 193; P. Pregent, Commentary on the Apocalypse of St John, tr. W. Pradels (Tuingen: Mohr Slebeck 2004), 20-1, and 175.

(3)Justin ,Dialogue, 35.

(4) يوجد منع استهلاك ال EISCOAOSUTO: أيضاً في Didache 6:3: بفاخر بالامتناع عن لحم القرابين كعلامة على تفوق المسيحية في Aristides، Apology، 1505.

أيضاً.[1] ويستدعي عنوان عمل هيجيسبوس إلى الذهن المقارنة مع عمل زينوفون «مذكرات سقراط»، كما أنه يستدعي وجود محاولة لربط المسيحية مع التقليد الفلسفي اليوناني، لذلك ربما دمج هيجيسبوس وقراؤه المتعلمون نماذج الزهد اليهودي البطولي، مع نموذج فيثاغوري أو أفلاطوني محدث، تحترم فيه النباتية بشكل كبير. ومع ذلك لا يمكن إثبات أي شيء عن سلوك جيمس الفعلي، أو حول دلالة ذلك السلوك.[2] ولكن إذا عكس هذا الامتناع الذي تنقله المصادر، تقليداً مبكراً فيما يخص جيمس، فلا يجب أن يرى بالضرورة من خلال عيون الفلسفة اليونانية. وقد أظهر الفصل السابق أن الصيام عن اللحم والخمر معاً، كان منصوصاً عليه كنموذج للحداد في اليهودية الربانية. أما «إنجيل الإبيونيين» Gospel of Ebionnites الذي أُلِّف من أجل مجموعة مسيحية يهودية، فقد أشار إلى أن المعمدان لم يبقَ حياً باتباع نظام غذائي قائم على الجراد والعسل البري، وإنما من العسل فقط، وأن يسوع سأل أتباعه ما إذا كان راغباً في أكل اللحم معهم في عيد الفصح اليهودي. وتشير هذه الروايات المختلفة إلى وجود صورة ما من الامتناع عن اللحم في أوساط الحركة المسيحية اليهودية التي استعملت هذا الإنجيل.[3] ولا يوجد ما يشير بأن النكران الجنسي قد أضيف إلى نموذج الامتناع السالف الذكر.

واتهم ترتوليان كلاً من مارسيون Marcion (نحو 120–160) وتاتيان Tatian (نحو 120–180؟) اللذين تقبلا «رسالة بولس إلى الروم» بالمطالبة بالامتناع الدائم عن اللحم.[4] وانشق مارسيون عن الكنائس الرومانية سنة 144

---

(1) Eusebius, Church History, II.23.5.

(2) حول امتناع جيمس عن اللحم بوصفه جزءاً من موقف مضاد للطقوس والقرابين، انظر، McGowan, Ascetic Eucharists, 149-50؛ انظر أيضاً، Chepey, Nazirites, 174-7.

(3) Gospel of the Ebionites, frs. 2 and 7, ed. P. Vielhauer and G. Strecker, NTA, vol. 1, 169, 170. يتردد هذا الإنجيل في عنونة هذا الامتناع بتعبير «النباتية» بحسب الدليل المحدود المتوافر.

(4) Tertullian, On Fasting 15.1. حول استخدام تاتيان للروم، انظر E. J. Hunt, Christianity in

ميلادية، وأسس مجتمعات بديلة رفضت العهد القديم على أساس أنه يفرض عبادة خالق مؤذ بدلاً من الرب، والد يسوع المسيح. وقد حرر مجموعة رسائل بولين الموجودة، ورفض تيموثي 1 مثلما رفض «الرسائل الرعوية».[1] وهكذا أزيل العائق التوراتي على حظر اللحم. ويدعم ادعاء ترتوليان أن مارسيون قد دعا إلى الامتناع عن اللحم مؤلف «إلِنكوس» Elenchos، الذي رأى (بشكل غير معقول) في تعاليم الهرطقة أفكاراً مأخوذة من إمبدوقليس Empedocles.[2] ومن غير الواضح ما إذا كانت الكنائس المارسيونية قد مارست الصيام أو كيف مارسته، لكنني أفترض أنها حافظت على صيام عيد الفصح المسيحي.[3] أما مغزى امتناعهم عن اللحم، فمن المستحيل إعادة بنائه بشكل موثوق. وقد ربط أندرو ماكغوان McGowan ذلك بمعارضة أوسع لأكل الأضاحي، ومعارضة قوى هذا العالم الشيطانية، وذلك بالرغم من أن قراءته تعتمد جزئياً على المعتقد، بأن المارسونيين امتنعوا ايضاً عن الخمر (الذي سيرد المزيد عنه أدناه)، وعلى الاستدلال من معنى هذا الامتناع بين المسيحيين الآخرين.[4] وفي حالة تاتيان، بينما لا يوجد سوى القليل في كتابه «الخطبة» Oration، ما يؤكد تعاليمه المفترضة، فإن هجومه على عروض المجالدة يقترح بأن ذبح الرجال في الحلبة يرضي رغبة في الدم، بالطريقة ذاتها التي ترضي بها التضحية بالحيوانات رغبة الوثني في اللحم.[5] ويحذف في «دياتِسارون» Diatessaron، وهو العمل

---

the Second Century: The Case of Tatian (London and New York: Routlege, 2003), 36-8؛ لم يقبل مارسيون جميع الروم ولكن من المعروف أنه رفض 14:21. انظر E. Evans (ed.), Tertullian, Adversus Marcionem, 2 vol. (Oxford: Clarendon Press, 1972), vol. II, 645.

(1)Tertullian, Adversus Marcionem, v.21.

(2)Elenchos, vii.30.3.

(3) حول فرضية أن المارسيونيين قد صاموا، نظر- H. Drijvers, «Christ as worrior and merchant- aspects of Marcion»s Christology», SP 21 (1989), 83, 84.

(4) A. McGowan,»Marcion»s love of creation», JECS 9.3 (2001), 304-7.

(5) Tatian, Oration, 23.2.

الذي يؤلّف فيه تاتيان قصة الإنجيل المبنية بشكل مبدئي (وإن لم يكن حصرياً) على أساس الأناجيل الأربعة، يتم حذف الجراد من النظام الغذائي للمعمدان في البرية، لكنه في عمله ربما يكون اتبع القراءة المعروفة لديه.[1]

ولعل الأكثر صعوبة في معالجتنا، هو الدليل الذي يتعلق بالخمرة في المسيحية الأولى. وقد نسب أوريغينوس إلى المونتانية وحياً إلهيا يقول فيه المتحدث: «أنا منذور للرب: ومثلهم أنا لا أشرب الخمر».[2] ترى هل يجب فهم ذلك في سياق الصوم الجاف الذي ناقشناه أعلاه، أو بعبارة أخرى، هل مارست المونتانية خارج شمال إفريقيا الروماني، نموذجاً من الامتناع المختلف عن النموذج الذي لخّصه ترتوليان؟ لا يمكن إعطاء جواب محدد على ذلك. وقد شجع عدد من النصوص الغنوصية القراء على الامتناع عن الخمر المذموم، لغوايته الشارب للقيام بالفعل الجنسي. وهناك نص من نجع حمادي، لا يعرف تاريخه الأصلي السابق لذلك، يدين الخمر لأنه مغوٍ.[3] ويقول نص آخر بأن الكرمة قد نبتت ونمت مع إله الجنس إيروس Eros من سفك الدم الأول فوق الأرض، والنتيجة هي أن «هؤلاء الذين يشربون منه يحسون بالرغبة في الاتحاد الجنسي».[4] وهذه النصوص هي تصحيحات مفيدة عند تقييم ادعاءات معارضيها بأن الغنوصيين كانوا مذنبين بالفسوق، لكن الحذر مطلوب عند تقرير كيف أثّرت هذه النصوص في عادات الشرب لدى قرائها.

وقد حاول أندروماكغوان إثبات الاحتفال بالقربان المقدس من دون خمر

---

(1) M.-E. Boismard, Le Diatessaron: De Tatien a Justin (Paris: Librarie Lecoffre, 1992). 75; W. Petersen, Tatian»s Diatessaron, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (Leiden: Brill, 1994), 20 .

(2)Oracle 19, in Origen, Letter to Titus, PG 14.1306, tr. R. Heine (ed.), The Montanist Oracles and Testimonia (Belgium and Macon, Ga.: Peeters and Mercer University Press, 1989), 9.

(3) Authoritative Teaching, 24, tr. G. MacRae, NHL, 306.

(4) On the Origin of the world, 109, tr. H.-G. Bethge and B. Layton, NHL, 178.

على نطاق واسع في الإمبراطورية الشرقية، وهو ما نجده بوضوح في الأعمال المنحولة.[1] وليس هناك من شك، في أن بعض المجموعات قد احتفلت بالقربان المقدس بهذه الطريقة، بالنظر إلى إدانة كليمنت الإسكندري الصريحة لهذه الممارسة.[2] وتكمن الصعوبة في تحديد المسيحيين المعنيين، وفي تقدير مدى انتشار تلك الممارسة. فقد هاجم ايرنايوس على سبيل المثال، الاعتقاد بأن يسوعاً كان مجرد روح docetism الذي اعتنقته مجموعة أطلق عليها اسم الإبيونيين ebionites (وهي مجموعة قد لا تكون بالضرورة المجموعة ذاتها التي استعملت «إنجيل الأبيونيين») على أساس أنه رفض لخلط خمر السماء بماء هذا العالم.[3] ويفسر ذلك بشكل معقول أسقف القرن الرابع ابيفانيوس قائلاً: إنه حتى لو كان الأبيونيون قد احتفلوا بالقربان المقدس بالماء وليس بالخمر، فإن هؤلاء المسيحيين اليهود، وإن فعلوا ذلك، ربما لم يفهموا رمزية هذا العمل بالطريقة التي قصدها ايرنايوس. وعلاوة على ذلك فإن ابيفانيوس معتاد على قراءة الوثائق بانتباه كبير، لرؤية ما يمكن أن يستنتجه منها، وهكذا فإن من الممكن أن الأسقف قد وصل إلى خلاصته من قطعة إيرنايوس بالذات.[4] ولكننا لا نملك ما يثبت أن إبيفانيوس قد فهم النص بشكل صحيح بالفعل.

وكذلك فإن المرشحين الآخرين للكنائس أو الحركات التي تمسكت بالقرابين المقدسة بالخبز والماء في تلك الفترة عصيون على الفهم بالدرجة ذاتها. فقد كتب ثيودوتوس Theodotus الفالنتيني العرفاني في نص حفظه

(1) McGowan, Ascetic Eucharists, passim.

(2) Clement of Alexandria, Stromata, I.19.96.1

(3) «لقد وضعوا جانباً خلط الخمر السماوي وتمنوا أن يكونوا فقط ماء هذا العالم، ولم يقبلوا أن الله سيقبل الاختلاط بهم». Irenaeus, Against the Herisies, v.1.3.

(4) Epiphanius, Panarion 30.16; F. Williamson, The Panarion of Epiphaius of Salmis, Book I (Sects 1-46) (Leiden and New York: Brill, 1987), xix. يتصدّى ماكغوان لخطوة تفسيرية اساسية ليؤكد أن «ايرينايوس يقول أن الأبيونيتيين استعملوا الماء فقط في كأسهم القربانية» (Ascetic Eucharists, 144-5).

كليمنت الإسكندري عن تقديس الخبز والزيت، لكنه لم يذكر الخمر في هذا السياق.[1] ويعتقد ماكغوان أن من الممكن أو المحتمل أن ثيودوتوس قد استعمل الماء وليس الخمر في الكأس القربانية، بل إن الخمر لم يستخدم في أي حدث على الإطلاق.[2] لكن ما هي العلاقة التي يجب علينا أن نفترضها بين «صورة» تيودوتوس، واهتماماته وتعليقاته اللاهوتية، وشعائر المجتمعات الفالنتينية، إن، وحيث وجدت هذه العلاقات، بمنأى عن الكنائس الأخرى؟[3] يرى ماكغوان في حالة مارسيون الذي أسس كنائس منفصلة، انطلاقاً من صمت ترتوليان، واتهامات إبيفانيوس المتأخرة.[4] لكنه بذلك يبني الكثير على أقل القليل. ويسير ماكغوان على خطى هارناك Harnack ليجادل بأن جميع الإشارات إلى الخمر في القربان المقدس من نص «الاعتذار» لجوستِن (وخاصة في 3,65) ربما تكون مقحمة، ولكن وجهة نظر هارناك لم تلق قبولاً عاماً، كما أن معظم المحررين الحديثين للنص لا يتبنوها.[5] ويعتقد ماكغوان أن من المحتمل اشتراك تاتيان في «تقليد الخبز والماء في وجبات القربان المقدس»، وأن هذا قد «يساعد في قلب ميزان الاحتمالية في الاتجاه الأكثر تطرفاً» عند تقرير ممارسة جوستِن.[6] غير أن ما لا نعرفه عن تاتيان،

(1) Clement of Alexandria, Excerpta ex Theodoto, 82.

(2) McGowan, Ascetic Eucharists, 163.

(3) للاطلاع على دراسة فالانتاين لتعاليم الكنيسة بوصفها جسمين متحدين في المركز، الداخل الروحي والخارج المادي، انظر، Lampe, From Paul to Valentinus, 387.

(4) McGowan, Ascetic Eucharists, 164 مع الإشارة إلى Epiphanius, Panarion, 42.3.3 and Tertullian, Adversus Marcionem 1.14.3 ، 1,14,3. ويعيد ماكغوان التأكيد على رفض الخمر في «Marcion»s love of creation», 303.

(5) McGowan, Ascetic Eucharists, 151-5. أنا مدين لدينيس مينس أوبي وبول بارفِس للسماح لي بالرجوع إلى طبعتهم القادمة من Apology. وقد وجدت أنهم أزالوا إحالة إلى الخمر، في موضع 54,6 بوصفه إضافة للأصل، ولكنهم عدلوا النص 65,3 ليصبح TTo-rripiov OScm KEKpan^vov. الذي يترجم مثل «كأس من الخمر ممزوجة بالماء».

(6) McGowan, Ascetic Eucharists, 155, 158-9.

يجب أن لا يتدخل بشكل واسع فيما نخمّنه عن جوستِن.

ويصعب تقييم الدليل المتعلق بتاتيان. ذلك أن «الدياتِسارون» (المستعمل بشكل واسع في أنحاء سوريا في نسختيه اليونانية والسريانية حتى أوائل القرن الخامس)، قد لا يحتوي على الإشارات جميعاً إلى يسوع والأتباع وهم يشربون الخمر، وهي الإشارات التي نعرفها من خلال الأناجيل القانونية. وربما لا يصور يسوع على أنه سكير (متّى 11: 19). أما تأكيده في العشاء الأخير بأنه لن يشرب الخمر مرة أخرى حتى مجيء المملكة، فربما لم يتم نقضه بواقعة تقديم الخمر والمرارة في الجلجثة (متّى 27:34).[1] ويبدو أنه لا توجد أي إشارة بأن يسوعاً سيشرب الخمر في المملكة.[2] ومن الممكن أن تاتيان قد نقل الموعظة «افعل هذا في ذكراي» (التي تأتي في لوقا 19 :22 بعد قسمة الخبز وقبل التوجيه الثاني المتعلق بالكأس مباشرة) إلى موضع لاحق بعد نذر النكران، مؤسساً بوضوح لفكرة أن نمط الحياة الزهدي وليس الطقوس الدينية وحدها، هو سلوك أصيل عند المخلِّص نفسه.[3] وأنقذت بعض هذه التغييرات يسوع من تهمة الإفراط، وأزالت التناقضات من قصة الإنجيل، وهي مسألة محط اهتمام المسيحيين الأوائل، لأن الإفراط السالف الذكر مثله مثل أي تناقض آخر، يمكن أن يستغل من قبل سِلسوس Celsus والنقاد الوثنيين الآخرين. ومع ذلك لم تخف «الدياتِسارون» واقعة مضاعفة الخمر الإعجازية في قانا، بالرغم من أنها أخفت السلالات.[4] ولا يؤيد روبرت موراي Murray الإدعاء بأن التعريف الذاتي ليسوع على أنه الخمر الحقيقي (يوحنا 15: 1) قد أصبح «أنا الكرمة الحقيقة»، كما أنه ينسب الى «الدياتِسارون» المصطلح السرياني « كرما

(1) Petersen, Tatian;s Diatessaton, 378-9.

(2) عن هذه التغييرات، انظر، Hunt, Christianity, 148-9; Petersen, Tatian»s Diatessaron, 370-1.

(3) McGowan, Ascetic Eucharists, 157.

(4) Petersen, Tatian»s Diatessaron, 42, 75; Ephten, Commentary on the Diatessaron, 5, 12.

karmaالذي يعني الكرمة وكرمة الحقيقة. ومن الواضح أن «الدياتِسارون» وحدها لا تستطيع أن تدعم دفاع تاتيان عن قربان الخبز والماء.[1]

ومن ناحية أخرى، ينسب جيروم في «التعليق على عاموس» Commentary on Amos إلى تاتيان حظراً غير محدد على شرب الخمر، يجد أساسه في قراءته لآموس 2U3.[2] ومنذ ذلك الوقت، وصف المؤلفون تاتيان بالمؤسس الهرطقي لطائفة الإنكراتيتencratite . وقد نسب كليمنت الإسكندري الى الإنكراتيتيين معارضة الخمرة بمغالاة تزيد على قيوده هو، التي تدعو إلى تجنبها من قبل الصغار، واستعمالها المعتدل بين الراشدين.[3] وكان هناك بعض الامتناع الواضح عن الخمرة، وهو ما أيده تاتيان، وشاركه في ذلك على نطاق واسع حركة مسيحية أعرض، اعتبر منتمياً إليها، غير أن هذا لا يعني أن رأي تاتيان كان قاعدة شاملة في إطار المجتمعات المعينة.[4] ومع ذلك، ما هي الممارسات التي يشير إليها الحظر الذي ذكره جيروم، والتي ترد أيضاً في الرفض الذي أكده كيلمنت؟ إن إبيفانيوس هو الذي يتهم تاتيان صراحة باستعمال الماء في القربان المقدس.[5] ومن دون معرفة أسباب اتهامه، فإن من الحماقة الاعتماد على شهادته. فتوازن الاحتمالات يقلب كفة الميزان في الاتجاه الآخر: إذ يبدو أن ممارسة اشتملت على قربان مقدس بالخمرة، وربما تم اتباع تلك الممارسة من قبل تلميذه تاتيان. وربما يجب علينا في حالة تاتيان أن نتخيل امتناعاً معيناً آخر عن الخمرة، مثل الامتناع عن اللحم، ومن المحتمل أنه لم يحل محل الصيام، بل وجد الى جانبه.

(1)McGowan, Ascetic Eucharists, 157; Murray, Symbols, 95-6.

(2) Tatian, Fr. 9, in Whittaker, Tatian, 82 . لا أتفق مع مكغوان في أن ترتوليان (Fasting On، 15.1) هو شاهد مبكر على منع تاتيان للحم والخمر (التشديد من عندنا)، Ascetic Eucharists, 155 and 155 n.38. وهناك هامش يكشف التفسير الضمني في النص الرئيس.

(3)Clement of Alexandria ,Paedagogus, II.2.33.1.

(4) حول علاقة تاتيان بالإنكراتية والمسيحيين السريان، انظر Hunt, Christianity, 144-75.

(5) Epiphanius, Panarion 46.2. يكرّر ثيودوريت التهمة على مسافة أبعد من الأحداث.

ويأتي الدليل الأقوى للقرابين المقدسة التي يحتفل بها من دون الخمرة من عدد من الأعمال المنحولة، بينما تحتوي «أعمال يوحنا» على ثلاث روايات عن القرابين المقدسة التي يحتفل بها الحواري. ولعل «الشيء الأكثر إثارة، هو أنه لا يوجد أي ذكر للخمرة، أو أي شيء عن الكأس. وعلاوة على ذلك لا تتضمن صلاتان للقرابين المقدسة في الفصول 85 و109–110 شيئاً «لربط الشعيرة بموت يسوع أو المشاركة في جسده ودمه».[1]

إن «روحنة» docetism العمل (عن طريق نكران إنسانية يسوع)، قد استخدمت لتسويغ إرجاع تاريخ نشوئه الى الربع الثاني من القرن الثاني، بالرغم من أن العمل قد تمت صياغته في وقت لاحق من قبل مؤلف عرفاني (غنوصي) في أواخر القرن الثاني أو الثالث.[2] وليس هناك من شك، في أن «أعمال يوحنا» تعرض قرباناً مقدساً يحتقل به من دون خمرة أو ماء، وربما يرتبط هذا الحذف جزئياً بروحنته: غياب الخمرة المرتبطة بسفك دم يسوع في الروايات الإجمالية للعشاء الأخير، حيث تتسع المسافة بين المسيح السماوي والمعاناة الأرضية. ويمكن مقابلة الفكرة هنا مع وصف كليمنت الإسكندري «للكلمة» بوصفها عنقود عنب يتم هرسه من أجل خلاصنا. وفي القربان المقدس، يختلط «دم العنب» مع الماء كرمز غني للطريقة التي امتزجت بها رحمة الله مع جسدنا.[3] ومن المحتمل أن «أعمال أندراوس، التي تعود إلى القرن الثاني، قد قدمت اعتباراً مشابها للقربان المقدس الذي يحتفل به من

(1) R .H .Miller» ,Liturgical materials in the Acts of John», SP 13 (Leipzig 1975), 376, 378.

(2) P .Lalleman ,The Acts of John: A Two-Stage Initition into Johannine Gnosticism (Leuven: Peeters, 1998), 60, 270; P. G. Schneider, The Mystery of the Acts of Johan: An Interpretation of the Hymn and the Dance in the Light of the Acts» Theology (San Fransisco: Mellen Research University Press, 1991), 4.

(3)Clement of Alexandria ,Paedagogus, II.2.19.3.

دون ذكر الخمرة.[1] وتتضمن «أعمال توما» أربعة أوصاف للقربان المقدس، الذي يحتفل به بالخبز وحده: واحد بالخبز والماء، وواحد لم تحدد فيه محتويات الكأس.[2] وأما في «أعمال بولس»، فقد وصفت وجبة بأنها مدهشة في الوقت الذي اشتملت على خمسة أرغفة، وبعض الفواكه والماء، وقد قام الحواري بعد هداية أرتيميلا Artemilla في إِفسوس بكسر الخبز وإحضار الماء الذي يعطيه لها لتشرب الكلمة.[3] ويرى مكغوان أن هذا يشير مباشرة إلى الماء كمشروب لوجبة القربان المقدس.[4] ومن الملفت بالدرجة ذاتها الاعتبار الوارد في «أكتوس فِرسِلِنسس» وهو النسخة اللاتينية من «أعمال بطرس» الذي تم فيه إحضار الخبز والماء للقديس بولس من أجل التضحية.[5]

وبالرغم من ذلك، كيف ينبغي أن نفسر هذا الموضوع المتكرّر في النصوص التي توزع بشكل واسع في المجتمعات المسيحية على مدار قرون عدة؟ ذلك أنها لا تعكس الممارسة الشعائرية المألوفة لجميع قرائها الحقيقيين في الكنيسة الأولى، كما أنه لا يوجد حاجة لأن تعكس الممارسة المعتادة لقرائها المستهدفين جميعاً.[6] فهل تعكس إذن الممارسة الشعائرية للمجتمعات التي نمت فيها أولاً؟ يتطلب الجواب على هذا السؤال أخذ وظيفة العمل المتكرّر داخل النصوص في الاعتبار، وماهية النصوص الأخرى التي كانت تقرأ في

(1) نعتمد هنا على Tour of Gregory، Libre de miraculis, 20.

(2)Acts of Thomas 27, 29, 49-51, 121(bread and wine), 133, and 158 (unspecified cup).

(3)Acts of Paul 7, PH 4, vol. II, 253.

(4)McGowan, Ascetic Eucharists, 185.

(5)Actus Vercellenses 2, NTA, Vol. 2, 288.

(6) رأى غامبل أن «صناعة الأدب الحريصة» في كل إنجيل عقدي، وصغر حجم التجمعات في القرن الأول قد جعل «من غير المحتمل أن أياً من الأناجيل قد تم تأليفه للحاجة الضيقة المحلية ... لأي مجتمع بمفرده. فالانتشار الأوسع... كان مقصوداً من لحظة الانطلاق» وتنطبق مقولة مشابهة على ما يتعلق بالأعمال المنحولة. انظر: H. Y. gamble, Books and Readers in the early Church: A History of Early Christian Texts (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 102.

هذه المجتمعات، وهل قرئت النصوص في الطقوس الدينية أم في البيت، وكيف كان ينظر إليها. وهل بجّلت هذه المجتمعات أو بعض أفرادها النصوص التي يمكن الاعتقاد بأنها سمحت بالقربان المقدس بالخبز والماء، من مثل مجموعة رسائل بولين أو «الديداتشي»؟[1] تكشف هذه الأعمال المنحولة، مستوى عالياً من المهارة الأدبية والنصية المشتركة، التي تفترض مسبقاً أولئك المؤلفين والقراء الذين كانوا منهمكين وملمّين بمقدار كبير من الأدب الوثني والمسيحي الذي انتشر في منطقة واسعة.[2] وقد اعتقد بعض الدارسين أن «أعمال أندراوس» قد نشأت في عالم الإسكندرية، بينما تم اقتفاء أثر أعمال توما إلى سوريا الشرقية.[3] ويتضمن سياق العمل الأول على الأقل، التوزيع الواسع لنصوص مختلفة. ومن غير المحتمل أن يقتصر التقدير العالي من مجتمع عالمي، فيه أفراد متعلمون تعليماً عالياً، على تلك النصوص التي عكست صورة ممارسته الشعائرية الخاصة. ويختلف الدارسون الذين اشتغلوا بشكل وثيق على «أعمال يوحنا» حول سؤال ما إذا كانت تصف نموذجاً من المسيحية يطابق مكان ولادتها.[4] فإذا اكتسب عدم استعمال الخمرة في هذه النصوص دلالته من استعمال الخمرة في خطاب التضحية الوثني، أو من ارتباط الخمرة بالاتصال الجنسي، فليس بالضرورة فقدان هذه الدلالة أو تبديلها، بسبب الانحراف عن ممارسة القربان المقدس في

(1) ليس من المؤكد ما إذا كان ديداتشي Didache يشير إلى القربان المقدس أو إلى المحبة المسيحية وهل ذلك التمييز مشروع بالنسبة للقراء الأوائل، ولكن ما من شك في أن الخبز والخمر كانا مستخدمين. انظر Didache 9—10.

(2) بالنسبة إلى أعمال أندراوس، انظر D. MacDonald, Christianizing Homer (New York and Oxford: Oxford University Press, 1994)؛ فيما يخص البيئة المتعلمة في أعمال توماس، انظر Drijvers, in NTA, vol. II. 327 .

(3) D .MacDonald ,The Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals (Atlanta: Scholars Press, 1990); Drijvers, in NTA, vol. II, 323.

(4) انظر Rordorf, «Terra incgnita», 150-1.

إطار كنيسة المؤلفين. من ناحية أخرى بما أن مؤلفي «الأعمال» المتعلمين والمتدربين لاهوتياً، قد مارسوا التعليم داخل المدارس الكاثوليكية المسيحية، أو كانوا قادة للكنائس حيث ترأسوا طقوس «القربان المقدس»، فربما تعكس النصوص بالفعل بعض الممارسات الشعائرية. ولكن من المستحيل التأكيد أن الذين حضروا هذه الوجبات، قد حضروا أيضاً القربان المقدس الذي يحتفل به مع الخمر، وكذلك درجة انتشار هذه الممارسات في القرنين الثاني والثالث.

استئصال الشهوة

يروي «الاعتذار» لجوستن باعتزاز كيف أن شاباً مسيحياً التمس مؤخراً من حاكم روماني في الإسكندرية السماح بخصيه. فرفض الحاكم الروماني هذا الطلب غير المعتاد، لكن جوستِن يبدو مسروراً بذكر أن الشاب بقي بالرغم ذلك عازباً، كما أنه تمتع بموافقة أولئك الذين شاركوه موقفه من الرغبة الجنسية.[1] وربما كانت القصة منحولة، وربما أفاد استعداد جوستِن لتكرارها غرضاً بلاغياً: سحق افتراءات الخلود الجنسي بشكل نهائي، وهي تلك التي أشاعها الوثنيون بشكل متكرر ضد المسيحية. والتبجح بهذه الحادثة دفاعاً عن أخلاق المسيحية، يبين درجة قيمة النكران الجنسي لبعض المسيحيين الأوائل، بما في ذلك الامتناع عن الجنس وعن الزواج. لكن، كما سنرى، فإن المسيحيين الأوائل الذين تقاسموا الاهتمام بالفضائل المرتبطة بالكبح الجنسي، كانوا بعيدين عن الوحدة في فهمهم لما يعنيه السلوك الجنسي. وقد استطاعت «أعمال يوحنا» المنحولة، أن تظهر متطرفة أكثر من أعمال جوستِن بجعل الامتناع الجنسي علامة للذين تم تعميدهم، لكنها تجعل الحواري يلوم شاباً خصى نفسه ليحافظ على طهارته.[2]

(1) Justin, First Apology, 29.2.

(2) Acts of John 53-4, NTA, vol. II, 191.

وعرض جوستِن أشكالاً متنوعة للامتناع الجنسي المسيحي تعبيراً عن العفة، أو كبح النفس، أو الفضائل المألوفة، التي اعترف بها ضمنيا قراؤه الوثنيون. وأصر على أن المسيحيين تزوجوا ومارسوا الجماع بغية الإنجاب فقط، بينما امتنع عن الجنس أولئك الذين بقوا عازبين أو لم يتزوجوا مرة أخرى عند موت أزواجهم.[1] ويصادف نقده العنيف هوى لدى المنظر الطبي الوثني، جالينيوس (نحو 129–200) الذي لاحظ أن المسيحيين أظهروا انضباطاً في المعاشرة الزوجية. ولم يشمل ذلك الرجال فقط، بل شمل أيضاً النساء اللواتي يمتنعن عن المعاشرة طيلة حياتهن مع أفراد متحكمين بأنفسهم ومنضبطين (في أمور الطعام والشراب)، ويتابعن العدالة بحماسة، فيحصلن على درجة لا تقل عن درجة الفلاسفة الحقيقيين.[2] ويرتكب النصان مغالطة المصادرة على المطلوب بخصوص الممارسات التي يناقشانها. فما هو مدى انتشار الأشكال المختلفة للامتناع الجنسي؟ هل كانت جميعها مقبولة بالتساوي في كل مكان؟ وكيف برز النكران الجنسي الدائم داخل هوية الفرد الذي اعتنقه؟ وإلى أي مدى ارتبط معنى هذه الممارسات بعلاقتها بالفضائل التي حددها جوستِن؟ سأراجع أولاً النصوص التي تدافع عن المواقف المسيحية المختلفة، قبل تقييم أي رواية عن الممارسة التي علينا أن نقدمها.

دروس من الكتاب المقدس

يصور عدد من نصوص العهد الجديد العلاقات الجنسية داخل الزواج بمثابة خيرٍ محدودٍ، أو أنه على الأقل شرٌّ أقل سوءاً من غيره. ويدين تيموثي 1 I Timothy أولئك الذين يمتنعون عن الزواج، وأكل اللحم بشكل كلي (4: 3)، والدليل على هذا الامتناع المزدوج (المرتبط أعلاه مع ساتورنينوس) يرجع

(1) Justin, First Apology, 14.2,15, 29.

(2) جالينوس، محفوظ بالعربية من ملخص لكتاب أفلاطون \الجمهورية، tr. R. Walzer, Galen on Jews and Christans (London: Oxford University Press, 1949), 15.

على الأقل إلى بداية القرن الثاني؛ ولكن وصف الرسالة للصفات المرغوبة في أسقف أو شماس يصرّ أيضاً على أن المرشح يتجنب الزواج الثاني (3: 2 و12). وفي موضع آخر، يسمح القديس بولس بالزواج الأول والزواج مرة أخرى للأرامل، لكنه نصح الشباب، ألا يتزوجوا إذا استطاعوا التحكم بالنفس، أما أولئك الذين لديهم زوجات، فإن عليهم أن يعيشوا كما لو كان ليس لديهم أحد (I Cor. 7:37، 27، 29). وستكون الأرامل أكثر سعادة إذا لم يتزوجن مرة أخرى. (I cor. 7:40).[1] ويجب عدم الاستخفاف بأثر هذه المشورة: ذلك أن المكانة المرموقة المسبغة على رسائل بولس من قبل كنائس كثيرة في فترات مبكرة يمكن الاستدلال عليها من خلال التغيرات التي حدثت في القرن الاول، والتي أعطتها مظهر الرسائل العامة عن طريق حذف بعض التفاصيل.[2] ومن المحتمل أن يكون توزيع رسائل بولين على شكل مخطوطات قد سبق تاريخياً طبعة مارسيون التي تعود إلى منتصف القرن الثاني.[3]

قارن إنجيل لوقا «أبناء هذا الدهر» الذين يتزوجون بأولئك «الذين حُسبوا أهلاً للحصول على ذلك الدهر والقيامة من الأموات» الذين «لا يتزوجون و لا يزوجون إذ لا يستطيعون أن يموتوا أيضا لأنهم مثل الملائكة وهم أبناء الله إذ هم أبناء القيامة» (لوقا 20: 34-6). وقد كان من السهل المحاجة انطلاقاً من هذا التضاد أن بقاء المرء عازباً، أو امتناعه عن المعاشرة إذا تزوج، موقف مسيحي حقيقي، وأنه في حياة السماء اللاجنسية.[4] وكانت الأسئلة آنذاك، هل أثر التعميد على هذا الدخول أم جعله ممكناً فقط، وهل اندماج المسيحي

(1) بالنسبة إلى المواقف الزهدية المختلفة في إطار الكنيسة الكورنثية، انظر V. Wimbush, «The ascetic impulse in early Christianity: some methodological challenges», SP 25 (1993), 468-76.

(2) Gamble, Books, 60.

(3) المرجع نفسه، 58-61.

(4) للاطلاع على استخدامها في رفض الزواج من قبل جماعات عارضها كليمنت الإسكندري، انظر Clement of Alexandria, Stromata, III.12.87..

في المسيح الصاعد، كان معناه أن المرء عاش الحياة السماوية، وماذا كانت دلالة الفشل في عيش هذه الحياة. وقد وصف إنجيل متّى قيام يسوع بالثناء على أولئك الذين «خَصَوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات» (19: 12). فإذا كان يسوع قد حضر زواج قانا (يوحنا 2)، فهو نفسه لم يتزوج.[1] وقد شجعت هذه النصوص الامتناع الجنسي بوضوح، وذلك على الرغم من أنه كان بالإمكان تفسيرها بشكل مختلف، وربطها بشكل متبادل لإقرار أشكال مختلفة ومتنوعة من الامتناع؛ وكان بالإمكان تقديمها في دعم الأحكام المتنوعة المتعلقة بالكثير من المسيحيين الذين تزوجوا. أما تيرتوليان وهو رجل متزوج اعتبر الجماع الجنسي داخل الزواج معادلاً للزنا (الفسوق)، فقد أجاز للمسيحيين الدخول في أول زواج، ولكنه عارض بقوة الزواج مرة أخرى وساواه بالزنا.[2] وأما أثيناغورس الذي شارك جوستِن اعتقاده بأن الجنس داخل الزواج لغرض الإنجاب، فقد قارب الزواج الثاني إلى الزنا.[3]

تأثّر بعض المسيحيين بالنصوص التي استثنيت في النهاية من لائحة أسفار العهد الجديد. وفي الكنائس الشرقية التي قرئ فيها الأناجيل الأربعة «دياتِسارون» حتى القرن الخامس، من المحتمل أنه تم تشجيع الامتناع داخل الزواج من خلال وصف آنا Anna (نبية لوقا 2:3) التي بقيت عذراء بعد أن أمضت سبع سنوات مع زوجها.[4] ويحتوي إنجيل توما أقوالاً عديدة تحفز على العفة الجنسية.[5] ومن ذلك وعد يسوع بأن يكشف نفسه عندما يستطيع اتباعه

(1) وهي نقطة لم تفت بعض الجماعات التي عارضها كليمنت السكندري، انظر Stromata, .111.6.49

(2) Tertullian ,Exhortation to Chastity, 9.3; On Single Marriage, 10.5-6 .

(3) Anthegoras ,Embassy, 33.

(4) انظر Petersen, Tatian»s Diatessarum, 80-2.

(5) أبحث الأقوال الإنكراتيتية الأكثر وضوحاً الموجودة في الأصل اليوناني. للاطلاع على الأقوال الأخرى، انظر R. Uro، «Thomas an encratite?» in R. Uro, «Thomas» at the Cross- Is roads, 140-62.

أن يخلعوا ملابسهم من دون خجل. وقد يشير هذا الى التعري من أجل التعميد، ولكن الأكثر احتمالاً أنه يعلم النكران الجنسي على أنه قلب وإبطال للسقوط الذي يرافقه خجل آدم وحواء من عريهما للمرة الأولى. ويستفيد ذلك القول من الصورة القديمة للجسم إذ يطرح الفرد اللباس جانباً عندما يدخل المملكة الإلهية.[1] ويقول «إنجيل توما القبطي»، إن الأتباع سيدخلون المملكة «عندما تجعلون الاثنين واحداً، وعندما تجعلون الداخل مثل الخارج، والخارج هو الداخل، والعلوي هو السفلي، وعندما تجعلون الذكر والأنثى شخصاً واحداً حتى لا يكون الذكر ذكراً، ولا تكون الأنثى أنثى».[2] ويتطلب الدخول في الملكوت هنا التسامي على التمايز الجنسي. وهناك رواية يونانية شعبية من المحتمل جداً أنها احتوت على قول مشابه: وتظهر نسخة من ذلك القول في 2 كليمنت Clement.[3] وشمل «إنجيل المصريين» الذي ربما يعود تاريخه الى منتصف القرن الثاني روايات مشابهة للقولين اللذين لوحظا للتو في إنجيل توما، وقد أعاد طرحهما ضمن حوار بين يسوع وسالومة مع فقرات أخرى مساندة للامتناع الجنسي. وعندما سألت سالومة كم تدوم قوة الموت، أجاب يسوع بأن الموت له قوة ما دامت النساء تلد الأطفال. وهنا أعلنت سالومة أنها نفسها

(1) AErOYLIN AY TtO 01 MAGHTAL AYTOY riOTE HMEIN EmcDA NHI EIEII KAI Note IEOTOMEGAAErEI OTAN EKAYEHXOE KAI MH AIILXYN6HTE (Fitzmyer, <The Oxyrhynchus logoi)= Coptic Gospel of Thomas, Logion 37. للاطلاع على تفسيره، انظر A. De Conick and J. Fossum, «Stripped before God: a new interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas», VC 45 (1991), 123-50

(2) Coptic Gospel of Thomas 22, tr. NTA, vol. 1, 120.

(3) 2 Clement 12:11-30. يعارض هذا العمل الموقف من الصوم وإعطاء الصدقات الوارد في إنجيل توما، ويعلّق على القول إنه لكي تعلم أن على الرجال والنساء أن إخوة وأخوات من دون التفكير في الفرق الجنسي. إنه دليل أكثر ثقة إلى قراءات القرنين الثاني والثالث من تفسير كليمنت الإسكندري من خلال الغضب والرغبة في Stromata، 111,13,93. وبالنسبة إلى الرأي غير المحتمل أن 2 Clement لا يشجّع على الامتناع الجنسي، انظر T. Baarda, «2 Clem 12 and the sayings of Jesus», in J. Delobel (ed.), Logia, Les Paroles de Jesus-The Sayings of Jesus (Leuven University Press, 1982), 536-7, 555-6.

عملت خيراً في عدم وجود أطفال لها.[1] ونال هذا العمل الأخير الاحترام بين المسيحيين المصريين في أيام كليمنت: وبالرغم من أنه كان سريعاً في تمييزه عن الأناجيل الأربعة، فإنه جهد لإقحام تفسيره الشخصي لقطع عديدة. وأدان كليمنت الذين من المفترض أنهم أساؤوا قراءتها في كراهيتهم للنظام المخلوق وحتى للانسانية، ولكن هذا هو رسمه الكاريكاتوري لأنثروبولوجيا ينتمي فيها الجسد المادي وتميزه الجنسي، الى عالم ما بعد الخطيئةpostlapsarian .[2] كما أن كليمنت ليس مرشداً معتمداً فيما يخص المعاني الزهدية التي شملتها هذه النصوص للقراء المتأثرين بها.

ومن المحتمل أن إنجيل توما احتوى أقوالاً مشابهة لتلك الأقوال الواردة في الرواية القبطية (الأوال16 و49 و76)، والتي يبارك يسوع فيها المعتزل الذي يكافأ بأن يدخل حجرة الإكليل (الزفاف). ويتجادل الدارسون فيما إذا استعملت الرواية اليونانية مصطلح μοναχός ، وأي مصطلح استعمل في الأصل السرياني، وهل تأثر القبطي بالتطورات الزهدية اللاحقة. ويسأل الدارسون أيضاً عن العلاقة بين هؤلاء المعتزلين والإحاديةihidaya السريانية المتأخرة، (التي سيلي المزيد عنها)؛ كما أنهم ناقشوا ما إذا كانت الأقوال تُعلّم أن العزوبية مطلب للتعميد. ويحذر أورو Uro عن حق من الاعتماد على الأدلة من الفترات المتأخرة، ومن الاعتماد على «تفسيرات كابحة للنفس لا لبس فيها» تهمل «صورة الإنجيل المتعددة الأبعاد».[3] ومع أن هذا التحذير حصيف بالفعل، فإن هناك قليلاً من الشك في أن تلك الأقوال قد شجعت

(1) Coptic Gospel of Thomas, frs.a and d, tr. NTA, vol. 1, 209, 210؛ وللاطلاع على تكوين إنجيل القباط قبل 150 انظر Schneemelcher, NTA, vol. 1, 215. وللاطلاع على تاريخ بعد 150، انظر Metzger, Canon, 171.

(2) Clement of Alexandria. Stromata, III.9.63, 67, and 10.70. حول أنثروبولوجيا الإنسان البدائي. انظر Uro, «Is Thomas», 150; W. A. Mecks, «The image of androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity», History of Religions 13 (1974), 165-208.

(3) Uro» ,Is Thomas», 156-9.

بعض أشكال الامتناع الجنسي، ومن المحتمل أكثر من شكل واحد عند قرائها المختلفين.

خير الزواج

أيد بعض المسيحيين الأوائل الزواج، كما دافع القليل منهم عن العلاقات الجنسية في إطار الزواج. فقد دافع إغناطيوسIgnatius على سبيل المثال عن الزواج، بينما أيد قيمة البقاء في وضعية الطهارة في رسالة وزعت خلال القرن الثاني.[1] ويبدو أن بارديزان Bardaisan (154– نحو 222 ميلادية) قد رأى في إدسا Edessa بأن المعاشرة الجنسية ساهمت في طهارة الزوجين وليس في نجاستهما.[2] وقد اطلع بعض المسيحيين على النصوص التي ذكرت باختصار في ختام الفصل السابق، والتي ربما يعود أصلها إلى الدوائر اليهودية: عهود الآباء الاثني عشر ويوسف وزليخة. وهناك فضيلة للامتناع الجنسي تستحق المديح، وهي محدودة في نطاق هذه الأعمال، بالسنوات التي تسبق الزواج وتكوين الأسرة. وقد اعتقد ابن باسيليدس Basilides واسمه أسيدور Asidore، بأن الجماع طبيعي بالرغم من أنه ليس ضرورياً، كما دافع عن تأجيل الزواج من أجل الصلاة ولأسباب مالية، أو على أساس صغر السن.[3] أما الرسائل التي تبادلها ثلاثة أساقفة في نهاية القرن الثاني: ديونيسيوس Dionysius من كورنيثيا، وبالماس Palmas من أمستريز Amestries (مدينة في بونتوس) وبِنيتوس Pinytus من كنوسوس في كريت، فتكشف عن مجادلة حية حول ما هو الانضباط الجنسي الذي يجب أن تفرضه الكنائس التي كانت تحت إدارتهم، وحول المدى أو نموذج الطهارة الملائم (hagneia). وقد دافع ديونيسيوس عن خير الزواج والإنجاب، بينما من المحتمل ان بينايتوس قد سعى

(1) Ignatius, Letter to Polycarp, 5.1. حول انتشارها، انظر. Gamble, Books, 111.

(2) Drijvers, Dradaisan of Edessa, 190, 192, 205.

(3) Clement of Alexandria, Stromata, III.1.3.

لفرض الامتناع الدائم على أعضاء طائفته المعمدين بوصفه النموذج المقبول الذي تستطيع الطهارة أو العفة أن تتقبله من المسيحيين.[1] وتندرج الرسائل فيما بعد في مجموعة من مراسلات ديونيسيوس التي ربما وزعت بشكل واسع لكي تنشر محاجات هذا الأسقف، في محاولة أوسع لوقف بعض الأساقفة عن الإعلان بأن النكران الجنسي الدائم إلزامي للمعمدين.

وقد حدد كليمنت الإسكندري بشكل متكرر نطاق النصوص التي يمكن استعمالها لمعارضة خيرية العلاقات الزواجية. وقال بأن موافقة القديس بولس على الزواج لأولئك الذين سيحترقون من دون ذلك كان متعلقاً بالزيجات الثانية، ولم يتضمن فكرة أن كل زواج كان استجابة لرغبة جنسية.[2] واهتم متّى (19: 22) فقط بحالة هؤلاء الذين انساقوا إلى الزواج مرة أخرى، بعد أن طلقت زوجاتهم بسبب الزنا.[3] وكان الجماع الجنسي كله خارج الزواج ممنوعاً، مثلما كان الجماع بين الزوج والزوجة ممنوعاً خلال فترة الحيض. وأملت الطبيعة والاحتشام أيضاً وقتاً مناسباً، ليس في بداية النهار، ولا بعد حضور الكنيسة أو زيارة السوق، بل في نهاية النهار وبعد ذلك، ولكن بشكل ليس متكرر.[4] وأحبطت انتقادات كليمنت القاسية النقاد الزاهدين الذين ربما هاجموا تسويغه للجنس في إطار الزواج. وأقر عمله «بيداغوجوس» Paedagogus الإنجاب في الزواج بالتماس مباركة الرب لأول زوجين، والدعوة بأن يكون الزواج مثمراً ومكثراً (سفر التكوين 1: 28)؛ ويرتكز كليمنت على نداء القديس بولس إلى الكورنثيين بأن يعملوا مع الرب (2 كورنيثيين 6: 1).[5] وفي موضع آخر يلجأ

(1) Eusebius, Church History, iv.23.6-7, SC 31, 204.

(2) Clement of Alexandria, Stromata, III.1.4.

(3) المرجع نفسه، 111,6,50.

(4) Paedagogus, II.10.88, 92.1, 96.2. حول هذه القيود بوصفها التزام بالنظام الطبيعي، انظر ج J. F. Procopem «Morality and manners in Clement»s Paidagogus», SP 26 (1993), 313-17.

(5) Clement, Paidagogus, II.10.83.2. إن هذا الاستخدام لبولس مثال على ما تسميه إليزابيث

إلى تيموثي 1 3:2 في دفاعه عن الزواج الكهنوتي.[1] ورأى كليمنت أن بذرة أولئك الذين كانوا مقدسين هي نفسها مقدسة، واتهم أولئك الذين تهربوا من الزواج بانعدام الرجولة.[2] غير أن هذه البلاغة لا تنسجم مع طبيعة مهمة كليمنت الدفاعية، لأنها تشي بوجود تيارات قوية تسحب المسيحيين الأوائل في اتجاه النكران الجنسي.[3]

هِرماس والعذرية المقدسة

يعرض «راعي هِرماس» مؤشراً آخر للتيارات التي تشجع النكران الجنسي داخل الزواج، وكذلك الامتناع عن الزواج، كما أنه كان نصاً رئيساً في تشجيع الزهد. إن شخصية العمل المركزية في راويه هِرماس عبد عتيق متزوج، وهو مسيحي اضطرب كثيراً برؤيا يواجه فيها مالكته السابقة، رودا Rhoda حيث تلومه هذه المسيحية الغنية بسبب حادثة نظره إليها باشتياق قرب نهر تايبر Tiber. وبالرغم من أن هِرماس لم يتصرف حسب رغبته، فإنه أدرك بشكل مؤلم طبيعة هذه الرغبة الآثمة.[4] لم يكن العبد العتيق شخصاً فاسقاً: فهناك في العمل شخص متخيل آخر، امرأة كبيرة تجسد الكنيسة، تدعوه بأنه الرجل الضابط

كلارك «انفجار في داخل النص» آخذين النص الذي يبدو بمعنى واحد لتراه يتهدم إلى قضايا جوهرية أخرى، مع أن هدف كليمنت يذهب بشكل معاكس لما تختبره كلارك؛ انظر Clark, Reading Renunciation: Asciticism and Scripture in Early Christianity (Prinston University Press, 1999), 133.

(1)Clement, Sromata, III.12.90.

(2)Clement, Sromata, III.6.46, II.23.142.

(3) الموقف المتحفز نفسه تتلمسه في الهجوم على المونتانية الموجود عند إيبفانيوس Epiphanius, Panarion, 48.8-9. وهي ما ينسبه ليبسيوس وفوغت وهاين إلى مصدر غير معروف في أول القرن الثالث، كان الزواج للمرة الثانية مسموحاً للأرامل ما عدا القساوسة، ما يوحي باعتراف بالضعف ونقص القدرة على ضبط النفس. ويعتمد الدفاع بقوة على تيموثي 1.

(4) Shepherd of Hermas, Vision 1.1.1-8. للاطلاع على وجهة نظر تنكر أية خطيئة جنسية من جانب هِرماس، انظر Young,»Being a man«, 241, 251.

نفسه الذي يمتنع عن الرغبة الشريرة، ويمتلئ بالبساطة والبراءة كلها.[1] ولكن تكشّف الرواية لا يسمح لنا بأن نقبل هذا الوصف على عواهنه؛ إذ تخاطب الكنيسة هِرماس بمفردات ربما يكون قد استعملها ليفكر في نفسه، وبمفردات استعملها بلا شك قراء العمل لوصف أنفسهم. وبهذه الطريقة تكشف الرواية التعريفات المتنافسة لفضائلها المركزية: ضبط النفس والبساطة. ويأتي هِرماس ليرى من خلال رؤية ثانية، بأنه يجب أن يعيش مع زوجته وكأنها أخته، أي يجب أن يمتنع عن ممارسة الجنس معها.[2] ويجب أن تجدد الكنيسة نفسها حيث أن هِرماس وآخرين مثله يكبرون في بساطة التوبة.[3] وهناك شخص خيالي ثانٍ، وهو الراعي الذي يطلب من زوج المرأة الزانية أن ينفصل عنها إذا رفضت التخلي عما فعلت، ولكنه لا ينبغي أن يتزوج مرةً أخرى، فهو ملزم بأن يتقبلها إذا رجعت فيما بعد إلى صوابها.[4] وكما أوضحت كارولين أوسيك Osiek، فإن هذا الأمر سار بعكس القانون الروماني (مهما يكن تطبيقه صحيحاً).[5] وسمح الراعي بالزواج الثاني، لكنه ذكر أن البقاء أرملة أو أرملاً، يستحق مقداراً أكبر من التشريف.[6]

وعند نقطة معينة يطلب الراعي من هِرماس أن يراجع صوره ليتعمق أكثر في معانيها. ويخبر هِرماس بأنه رأى كل شيء في زي نبيل ومقدس، وكأنه من خلال (عيون) عذراء.[7] وأصبحت العذرية (سواء عذرية الكنيسة المجددة

(1) Shepherd of Hermas, Vision 1.2.4.

(2) المرجع نفسه، رؤية 2,2,3.

(3) للاطلاع على رواية أكثر اكتمالاً عن البساطة والصدقات في الراعي Shepherd، انظر، مقالتي «Almsgiving for the pure of heart: continuity and change in early Christian teaching», Sev. 419-29.

(4) Shepherd, Mandate 4.1.4-8.

(5) Osiek, Shepherd, 111.

(6) Shepherd, Mandate 4.4.

(7) المرجع نفسه، Similitude 9.1.2, ed. Joly, Le Pasteur, SC 53, 288.

أو هِرماس بعد تجدده الروحي) رمزاً للطهارة الروحية، ويصبح الامتناع الجنسي عنصراً في تقبل الوحي الإلهي. ولاحظ هِرماس في صورته الثانية سبع نساء رمزنَ الى سبع فضائل. ويرى هِرماس الآن هؤلاء النسوة مرةً أخرى، مدركاً أنهن عذراوات.[1] وتقوم النسوة بتوجيهه، وهو ما لم يكن من دواعي سروره، إلى أنه سوف ينام معهن كأخٍ وليس كزوج. ثم تقوم العذارى بتقبيل هِرماس، واللعب بعضهن مع بعض مثل الأطفال، قبل الصلاة، وقبل ذهابهن إلى النوم.[2] ومن المعقول أن نخمّن أن المشهد يلمح إلى ممارسة الزواج الروحي Syneisaktism (المألوفة لنا أكثر في القرن الثالث)، والتي تعيش فيها امرأة أو عدة نساء في نكران جنسي دائم مع رجل عازب، غالباً ما يكون رجلاً متديناً.[3] وربما تشير خبرة هِرماس المبدئية المقلقة، ومن ثم خبرته اللاحقة، إلى ممارسة جديدة وخلافية في روما عند كتابة النص، وهي ما ساعد على إقراره. وقد مارس أحد معارضي إيرنايوس Irenaeus العرفانيين هذا الشكل من العزوبة، لأنه زعم أنه نتج عنه الحمل، على الرغم من أنه لم يُدِن هذه الممارسة باعتبارها تؤدي إلى الحمل.[4]

وتكشف العذارى في رؤية هِرماس طهارته الروحية. ويعبر الامتناع الجنسي، والتحرّر من الرغبة التي يتضمنها، عن قداسة عميقة. وهذا مدعوم بالرسالة التي تقول إن العذارى لا يمثلن فقط فضائل بشرية، بل أيضاً قوى أرواح مقدسة تنتمي إلى ابن الرب، وهو ما يجب أن يكتسبه كل مسيحي من أجل الخلاص.[5] وفي رؤية أخيرة هناك وعد لهِرماس بأن الراعي والعذارى،

---

(1) المرجع نفسه. Vision 3.8.2 and Similitude 9.2.3.

(2) المرجع نفسه. Similitude 9.11.3-7.

(3)R. Joly, Le Pasteur, SC 53, 48; Osiek, Shepherd, 228.

(4)Irenaeus, Against the Heresies, 1.6.3.

(5)Shepherd of Hermas, Similitude, 9.13.2.

سيعودون إلى بيته مرة أخرى في المستقبل.[1] وبينما تجدر الملاحظة بأن الراعي لا يشير إلى أي نظام للعذارى، ولا يطلب النكران الجنسي من المتزوجين جميعاً، فقد أعطى العمل زخماً كبيراً للعذرية المقدسة، وممارسة الامتناع عن الجنس في نطاق الزواج.

إن رابطة «الراعي» الرمزية التي ربطت العذرية بالطهارة والبصيرة الرؤيوية، موجودة في أماكن أخرى في الكنيسة في أيامها الأولى. وبناء على وحي من النبية المونتانية بريسكا فإن «التطهر يولد الانسجام، ويقود إلى رؤية الرؤى، وعندما يوجهن أنظارهن إلى الأسفل يسمعن أصواتاً حيوية غامضة وواضحة».[2] وقد أدينت النبيَّة من قبل المنتقدين لأنها انفصلت عن زوجها، وهوجم مونتانوس نفسه على أساس أنه يدعو إلى انحلال الزواج. وربما يخلط الاتهام الأخير هذا الانفصال مع الإدانة للزواج الثاني الذي يعقده المسيحيون، أما الانفصال نفسه، فيجد دوافعه في المعتقدات ذاتها التي لاقت قبولاً واسعاً في «الراعي».[3]

كبح النفس المطلق

رأى آخرون أن الجماع الجنسي كان كله مؤذياً. وأدانت «شهادة الحقيقة» Testimony of Truth العرفانية العهد القديم بسبب إقراره للإنجاب في الزواج. وتمثل مياه نهر الاردن المتراجعة إلى الوراء مرحلة وصول يسوع الرغبة

(1) المرجع نفسه. Smilitude 10.4.5.

(2)Oracle 10, in Trtullian, De exhortatione castitatis 10.5, tr. Heine, The Montanist Oracles and Testimonia, 5.

(3) Eusebius, Church History, v.18, 2-3. بالنسبة للرفض المونتاني للزواج انظر Tertullian، On Monogamy, 2.1, 3.11; On Modesty, 1. بالنسبة للرأي غير المحتمل بأن مونتانوس قد ألغى الزواج بريسكا وماكسيملا انظر C. Trevett, Motanism: Gender and the New Prophecy (Camgridge University Press, 1996), 110. والاطلاع على رأي (أوافق عليه) بأن رفض ترتوليان للزواج الثاني يعكس فكر المونتانية المبكر في آسيا الصغرى، انظر مثلاً المصدر نفسه، 113-14.

في المعاشرة الجنسية.[1] ويأتي تاشيان Tatian في الكورنثيين (7: 5) لتعليم أن الزواج منع الصلاة، وكان شكلاً من أشكال الزنا، كما أنه يكشف ضعف الإرادة (akra–sia). وكان كليمنت الإسكندري حاذقاً في اتهام تاشيان بالموقف الأكثر تطرفاً، والذي يبدو فيه الزواج اختراعا شيطانياً، ولكن تجدر الملاحظة إلى أنه لم يستطع أن يجد ذلك الموقف في كتاب تاشيان «في التقويم على طريقة المخلص» On Correction Accorrding to the Saviour.[2] ولجأ يوليوس كاسيانوس Cassianus مؤلف بحث «حول ضبط النفس والإخصاء» On Self–control and Castration، إلى متى (19:12) في رفض الحجة القائلة أن الأعضاء الإنجابية والتمايز الجنسي، تشهدان على مباركة الرب للجماع، ولجأ أيضاً إلى القطعة من «إنجيل المصريين» التي يَعِد فيها يسوع سالومة بوحي يحدث «عندما تدوسين على ثوب الخجل، وعندما يصبح الاثنان واحداً، وعندما يصبح الذكر مع الأنثى لا هو بالذكر ولا بالأنثى.[3]

إن الامتناع الكلي عن الجماع من قبل المعمدين هو موضوع بارز في عدد من الأعمال المنحولة التي سبق أن درسناها. ففي «أعمال بولس»، يعلن الحواري سلسلة من الطوباويات التي تردد صدى كلمات يسوع وبولس الواردة في الأناجيل والرسائل الإنجيلية القانونية، وتعيد صياغتها، ولا سيما الطوبى التي تأتي على رأس السلسلة: «مباركون هم الطاهرون في قلوبهم لأنهم سيرون الله». ولعل ما هو مطلوب من أجل طهارة القلب أن يجد تفسيره بشكل خاص في الطوباويات الأربعة الآتية:

مباركون من يحافظون على اللحم البشري طاهراً، لأنهم سيصبحون معبداً

(1) Testimony of Truth, Codex IX, 30, 31, tr. S. Giversen and B. Pearson, NHL, 450; R. McL. Wilson, «Alimentary and sexual encratism in the Nag Hammadi tractates», in U. Bianchi (ed.), La tradizione dell»enkratein (Rome: Edizioni dell»Ateneo, 1982), 317-39 .

(2) Clement of Alexandria, Stromata, III.12.80-1.

(3) المرجع نفسه. III.13.91-2; Gospel of the Egyptians, fr. J, tr. NTA, vol, I, 211.

للرب. ومباركون هم العفيفون، لأن الرب سيتكلم معهم. ومباركون هم الذين أنكروا هذا العالم، لأن الرب مسرور منهم. ومباركون هم الذين لديهم زوجات، وكأنه ليس لديهم زوجات، لأنهم سيكونون ورثة الرب.[1]

وتعيد الطوبى (أو عبارة المسيح) الأولى إلى الذهن ما ورد في الكورنثيين(2Cor.14:6–16) حيث يحث القديس بولس المسيحيين على أن لا يرتبطوا في فريق غير متجانس مع غير المؤمنين»، ويعيد هذا التحذير إلى الذهن الحظر في اللاويين ضد تهجين القطيع (LXX Lev. 19:1). وكما هو مستعمل في الرسالة الإنجيلية، فإن هذا التحذير نداء عام لتجنب الانسجام مع المعتقدات الوثنية.[2] وفي «الأعمال» يتم ربط الوعد بشكل محدد بكبح الشهوة الجنسية. وإلى المدى الذي تفاعل فيه مع مصدره بولين، فإن فيه إشارة تشجع القارئ على تفسير الرسالة الإنجيلية بأنها تدين العلاقات الجنسية ضمن زواج مختلط بين الوثنيين والمسيحيين. وُتقرأ الطوبى الثانية من قبل الكثيرين في سياق المعتقدات التي ذكرت أعلاه بخصوص مكانة الامتناع الجنسي، والنظام الغذائي في تقبل الرؤى النبوية. وبين هذه والرابعة التي تعيد بشكل متطرف صياغة الكورنثيين 1 7: 29 والروم 8: 17 لتجعل الرب بمثابة جائزة النكران الجنسي، تأتي الطوبى الثالثة لتعيد إلى الذهن، لوقا 14:33. وبينما يتحدث لوقا عن نكران الممتلكات، تعرض «الأعمال» إنكاراً أكثر شمولاً للعالم، لكنه في السياق المباشر مرموزاً له أو ملخصاً بالامتناع الجنسي. ويلي ذلك سبع طوباوات ليس لها أي علاقة صريحة بالامتناع الجنسي، وتهتم بتصرف المسيحي أمام الرب. ولكن المباركة الأخيرة في النص تعود إلى الموضوع ذاته؛ وهي تخدم أيضاً إطاراً تفسيرياً تجد بواسطته هذه التصرفات الداخلية تعبيراً خارجياً في الامتناع: «مباركة أجساد العذارى لأنها ستكون مفرحة للرب

(1) Acts of Paul and Thecla, 5, tr. NTA, vol. II, 239-40.

(2) J. Murphy O»Connor, «Philo and 2 Cor 6:14-7:1», Revue Biblique 95 (1988), 55-69.

ولن تفقد جائزة طهارتها».[1]

وتبقى هذه الدعوة القدسية حية وجوائزها جلية في حياة ثكلا، وهي العذراء التي اهتدت بموعظة القديس بولس حول «ضبط النفس والقيامه»، والتي عندما سمعت بولس وهو يلقي الموعظة تخلت فوراً عن زواجها المزمع من تاميريس Thamyris .[2]وتشهد معجزاتها على قوة المسيح الناشطة في حياة المعمدين، والمسيحي الكابح لشهوته.[3] ويرى روردورف Rordorf أن الأسد الذي يسعى إلى التعميد من القديس بولس في «أعمال بولس» لاحقاً يمثل الإغواء الجنسي الذي يجب على بولس، وعلى كل مسيحي يريد أن يتعمد أن يتغلب عليه. وبالتأكيد، فإن الأسد عند تعميده يقاوم تقدمات اللبوءة. غير أن روردوروف يختلف عن دريجفيرس Drijvers في الاعتقاد بأن «الأعمال» لا تتطلب، مثلما أوصى البعض، الكثير من كبح النفس المطلق من جانب المعمدين.[4]

شطحات الممارسة

من المحتمل أن هذا الفرق فيما بين قارئين حديثين «للأعمال» يكرر اختلافاً مشابهاً بين القراء المسيحيين الأوائل. ومثلما يمكن استعمال طوبى «الأعمال» لإعادة تفسير الأقوال في الأناجيل والرسائل الإنجيلية القانونية، فإن من الممكن فهم تضمينات النص للممارسة الشخصية أو الطائفية بشكل مختلف، اعتماداً

---

(1) Acts of Paul and Thecla, 5, tr. NTA, vol. II, 240.

(2) W .Rordorf» ,Quelques jalons pour une interpretation symbolique des Actes de Paul», in D. Warren, A. Brock, and D. Pao (eds.), Early Christian Voices In Texts, Traditions, and Symbols (Boston and Leiden: Brill, 2003), 252.

(3) من أجل ربط مشابه بين النكران وقوة البعث في أعمال أندراوس، وأعمال يوحنا، وأعمال توما، انظر D. Konstan, «Acts of love: a narrative pattern in the apocryphal acts», JECS 6.1 (1998), 15-36

(4) المرجع نفسه، 258، 263؛ Acts of Paul 9, tr. Vol. II, 265.

على ماهية النصوص الأخرى التي قرئت إلى جانبها. وهكذا فإن المؤرخ يواجه صعوبة ملحوظة (غالباً غير معترف بها أو معلنة بغير وضوح) في تقرير كيف أسهمت المجادلات والنصوص الأدبية المذكورة أعلاه، في تشكيل العادات الجنسية للمسيحيين الأوائل. وإن ما اعتقد اللاهوتيون والمجادلون أنه يجب أن يحدث، يشكل مرشداً ضعيفاً للحكم على ما حدث بالفعل. ذلك أن الحكم بأنه وراء «العبارات، حتى الأكثر تطرفاً... نستطيع عادة أن نلتقط الموافقة الصامته لجميع الكنائس، أو حتى لمناطق مسيحية بأكملها» هو تجاوز للدليل المتوافر.[1] وحتى محتوى دراسة جالينوس عن الكبح الجنسي المسيحي، ربما يكون قد اشتق بشكل واسع أو بسيط مما قرأه.

وتعرض كتابات ترتوليان رؤية في هذا الخصوص. فبالرغم من رأيه القائل بأن الزواج الثاني، كان فشلاً أخلاقياً، وهو ما يجب أن يمنع مرشحاً ما من ممارسة قيادة الكنيسة، إلا أن بعضاً ممن كان يرأس بعض الجماعات الدينية كان قد تزوج زواجاً ثانياً.[2] وإن القوة التي جادل بها ترتوليان ضد الزواج وسط الجموع تشير إلى درجة شيوع الزواج ثانية. وقد أدان الزواج من زوج وثني، ولكنه اعترف بوقوع مثل هذه الزيجات.[3] وزعم ترتوليان كمعرفة عامة، أن عدداً كبيراً من المسيحيين امتنعوا عن الجماع بعد التعميد: «كم عدد الذين يضعون ختماً على أجسادهم عندما ينهضون من جرن المعمودية؟ وكم عدد الذين وضعوا حقوقهم الزوجية جانباً باتفاق متبادل، واختاروا أن يكونوا مخصيين من أجل مملكة السماء؟»[4] إن أسئلة ترتوليان النظرية تميزت بوجوب عدم تعداد العفيفين، لأن الأعداد المجردة تخاطر بإعادة التفسير الشكوكي الذي ينكر الأهمية المزعومة لها. وتقع القطعة في مبحث يدافع عن الزواج

---

(1) Brown, The Body and Society, 86.

(2) Tertullian, On Single Marriage, 12.3.

(3) Tertullian, To His Wife, 11.2.1.

(4) To His Wife, 1.6.2. انظر أيضاً On The Adornment of Women, 11.9.

كسياق يعرض فيه الرجل ضبطاً نفسياً قوياً من خلال عدم النوم مع زوجته.(1) وبالطبع كان بالإمكان لهذه الوسيلة أن تعمل لو قبل قراء بعدد كاف بأن العفيفين يمثلون عدداً بارزاً من المؤمنين. وعلاوة على ذلك، وبعد عدة عقود يكشف أوريغينوس أن البعض ربما اعتقد بأن العزوبة مدى الحياة ما هي الا مسألة كبرياء فقط، بينما اعتقد آخرون مثل ذلك بشأن فترة السنوات العشر من الامتناع الجنسي.(2) وهكذا لم يكن هذا الزهد مألوفاً ليكون غير استثنائي.

أنظمة الأرامل والعذارى

عنت الديموغرافية بالطبع أن الكنائس احتوت أرامل كثيرات من دون رغبتهن، ولا بد أن معتقدات هؤلاء النساء حول فضيلة الامتناع عن الجنس، قد ساهمت في دورهن المميز داخل الكنائس التي عبرها سددن الصدقات التي تلقينها بواسطة صلواتهن، وأعمال خير أخرى نيابة عن المجتمع. وقد انبثق نظام للأرامل ساعد فيه تيموثي 1 (5:3–10) الذي نصح الكنائس بدعم الأرامل كبيرات السن ذوات الشخصيات الجيدة، واللائي تزيد أعمارهن على الستين عاماً، واللائي يجب «تسجيلهن» لهذا الغرض. وبناء على التقليد الرسولي Apostilic Tradition، لم تتلق النساء أي شكل من أشكال رسامة الكهنة من خلال مد أيديهن، ولكن نودي بأسمهائن على الملأ.(3) وقد دافع ترتوليان عن نسخة من الزواج المقدس التي بواسطتها يستطيع أرمل أن يحتفظ بواحدة أو أكثر من الأرامل الكبيرات المعدمات اللواتي يمكن أن يقمن بإدارة منزله كزوجات روحيات بدلاً من اللجوء إلى زواج ثان.(4)

(1) انظر C. Conybeate, «Tertullian on flesh, spirit, and wives», Sev, 430-9.

(2) Origen, Homilies on Jeremiah, 12.8. نوتن Nautin يرجع تاريخ المواعظ إلى سنوات 241–244 ميلادية.

(3) Apostilic Tradition, 10.

(4) Tertullian, On Monogamy, 16; Exhortation to Chastity, 12.

واختارت أقلية بارزة من المسيحيين من كلا الجنسين أن يكونوا عذارى مكرسين لأغراض نبيلة. وقد التزم عدد من هؤلاء بشكل شخصي، ولكنهم فيما يبدو لم يشكلوا مؤسسة داخل الكنيسة.[1] ويبدو أن لباسهم كان متنوعاً ويفتقر إلى الزي الذي يدل على وجود نظام. ففي شمال إفريقيا حاجج ترتوليان بشكل صاخب بأنه يجب على العذارى أن يتحجبن مثل النساء المتزوجات بدلاً من أن يكن غير متحجبات مثل الأطفال، كما كانت الأمور في السابق، وربما كانت تلك هي العادة السائدة؛ وقد توسل في هذا السياق بممارسة الكنائس اليونانية. ولم يكن مطلوباً كذلك أن يكن منسجمات مع ممارسات أخرى للشرف العام.[2] وإن التأكيد على أنّه لم يكن هناك أي مؤسسة مميزة قبل منتصف القرن الثالث لتنظم العذارى في كل كنيسة محلية ملاحظ في محاولة كنيسة إفريقية تسجيل عذراء مراهقة في نظام للأرامل، وقد أثار هذا الأمر اشمئزاز ترتوليان كثيراً.[3] ومن ناحية أخرى، ومع حلول منتصف القرن الثالث، ربما تم فهم العذارى بوصفهن مجموعة مميزة. وقد خاطبهن سيبريان Cyprian في أحد مباحثه بأنهن «الجزء الأكثر تميزاً في جمهور المسيح».[4] وحثهن على تشجيع بعضهن البعض تحمل الحياة التي اخترنها.[5] وعزز الأسقف سلطته في تشكيل حياة أو هوية مشتركة لهن: وذلك عن طريق المحاججة ضد ظهورهن في احتفالات الزواج والحمامات العامة.[6]

ولم تكن هناك طريقة مكرسة لحياة العذارى الإناث، وقد لاحظنا إمكانية أن الزواج الروحي قد مورس في الكنائس الرومانية الأولى. وعلاوة على ذلك، فقد أدان سايبريان في منتصف القرن الثالث القس روغاتيانوس Rogatianus

---

(1) المرجع نفسه، 12.

(2) Tertullian, On the Veiling of Virgins, 1-3, 9.

(3) المرجع نفسه، 9.

(4) Cyprian, On the Dress of Virgins, 3.

(5) المرجع نفسه، 24.

(6) المرجع نفسه، 18 و 19.

وزملاءه المعترفين في قرطاج، بما سماه مشاركتهم فراشهم مع نساء، ومن المحتمل أن ذلك كان شكلاً من أشكال الزواج الروحي. وفي رسالة إلى أسقف آخر وهو بومبونيوس Pomponius سلم سيبريان بأن العادة مورست من قبل الكثيرين، لكنه وزملاءه الأساقفة حكموا بأن العذارى اللواتي يعشن مع رجال وجب عليهن الانفصال عنهم. وأن اللواتي يرفضن ذلك وجب حرمانهن.[1] وقد أعيد تركيب التفاصيل المتعلقة بترتيبات معيشة هؤلاء العذارى بطرق مختلفة، وليس واضحاً ما إذا كان الرجال الذين عشن معهم، وأحدهم شماس، كانوا أيضاً من بين العازبين المزعومين.[2] ولعل ما تكشفه القصة هو الصعوبة التي واجهتها العذارى الإناث في إيجاد مسكن يتحملن تكاليفه خارج بيت العائلة ليراعين احترام وضعهن الكنسي. وحيثما كان ذلك ممكناً، فإن العذارى والأرامل قد بقين بلا شك في بيت العائلة.

وقبل القرن الثالث تبنت بعض الكنائس الموقف الذي يتطلب النكران الجنسي، نظرياً على الأقل، للمسيحيين المعمدين جميعاً، لكن من المهم أن نلاحظ أنّ الأعمار التي سعى فيها المسيحيون للتعميد في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، ربما كانت مختلفة بشكل كبير جداً.[3] وقد استخدمت بعض الكنائس السريانية شعيرة تعميدية، يتم فيها ربط الاحتفالات المقدسة التي دشنها المسيح بقبول النكران الجنسي. كي تكون معمداً في المسيح يجب عليك أن تكون وحيداً في نيتك، وأن تكون وحيداً بالانفصال عن الروابط العائلية، لأن المسيح كان وحيداً من هذه النواحي. وفي منتصف القرن الرابع، عندما يكون بالاستطاعة إعادة بناء صيغة تقليدية طقوسية من كتابات أفراهات Aphrahat

---

(1) Cyprian, Epp. 13.5, 14.3-4

(2) انظر G. Dunn, «Infected sheep and diceased cattle, or pure and holy flock: Cyprian»s pastoral care of virgins», JECS 11.1 (2003), 11-18.

(3) انظر D. F. Wright, «At what ages were people baptized in early centuries?», in SP 30 (1997), 389-94.

(اشتهر في العقد الخامس من القرن الرابع) وأفرام Ephrem (نحو 306-73)، لا تعود الشعيرة تعكس مطلباً لعزوبية المعمدين جميعاً، ولكنها تظل وسيلة ألزم بها أفراد معينون أنفسهم بحياة العزوبية مثل «أبناء العهد وبناته».[1] ولا نستطيع أن نقول متى أخذت الشعيرة التقليدية شكلاً، ولا متى عدَّلت أهميتها، ولكن من المعقول أن الكنائس في أواخر القرن الثاني قد رأت في التعميد التزاماً مهماً في اتجاه كبح النفس الدائم.[2] وربما أجَّل مسيحيون كثيرون التعميد. وتكشف «رسائل إلى العذارى» Letters to Virgins، الزائفة لكليمنت، والتي ربما نشأت في سوريا القرن الثالث، عن مبشرين عازبين يوصف زهدهم بالصلاة والصيام، ولكنهم مع ذلك لا يجدون إلا مسيحيين متزوجين ليقيموا معهم.[3]

وفي سوريا يجب أن تكون الآراء حول النكران الجنسي قد تأثرت بشكل عميق بقوة المسيحية المارسيونية. وقد بقيت الطائفة قوية هناك حتى القرن الرابع.[4] ويدعي ترتوليان في «ضد مارسيون»، بأن المارسيونيين الذين انتشروا بسرعة حصروا التعميد بالعذراء غير المتزوجة أو الأرملة أو لمن حصل على الطلاق، لأن الزواج اعتُبر شيئاً شريراً أو تجارة غير عفيفة.[5] وإن هؤلاء

(1) Murray, Symbols, 14-16. بالنسبة إلى الرأي غير المحتمل أن «التعميد اقتصر على ملتزمي العفة» ظل مستمراً في أيام أفراهات، انظر Giulia Sfameni Gasparro, «Asceticism and anthropology: Enkrateia and «double creation»in Early Christianity, in Valantasis, Asceticism, 139.

(2) للاطلاع على تقييم متحفّظ انظر S. H. Griffith, «Asceticism in the Church of Syria: the hermeneutics of early Syrian monasticism», in Wimbush and Valantasis, Asceticism, 236-7.

(3) Pseudo-Clementine Letters, Ep. 2, 1-3.

(4) ادعى جوستن (First Apology. 26.5) Justin، أن أفكار مارسيون كانت معروفة لأبناء الأمم كلها. انظر H. J. W. Drijvers, Bradaisan Edessa (Assen: Van Gorcum, 1966), 217-18, 255; Tertullian, Against Marcion; Celsus, «Knowledge of Marcionite Christianity (Origen, Contra Celsum, v.62, vI.53, 74). ويكشف يوسيبوس عن الشهداء المارسيونيين في فلسطين في أوائل القرن الرابع (Martyrs of Palestine, 10.3).

(5) Tertullian, Against Marcion, 1.29, ed. And tr. Evans, Trtullian, Adversus Marconem, vol. 1, 80-3.

المرشحين ليسوا بالضرورة من المهتدين (من المعقول أن العذراء غير المتزوجة التي تسعى إلى التعميد تأتي على الأرجح من عائلة مسيحية). وقد عكست المارسيونية رأياً سلبياً حول العالم المادي. وجمع كليمنت الإسكندري مارسيون مع يوليوس كاسيانوس، وفالنتينوس ليدعي الثلاثة أنهم رأوا الولادة مثل ولوج الروح إلى داخل الشر.[1] وكان تجنّب الجماع جزءاً واحداً من الطهارة الزهدية التي صعدت الروح بواسطتها مع المسيح إلى مملكته السماوية.[2] ولا شك أن المارسيونيين لم يعيشوا دائماً في المستوى العالي الذي وضعوا أنفسهم فيه: ادعى أسنيك Asnik الأرمني من كولب Colbفي القرن الخامس، أنهم قد كفّروا عن خطايا جنسية ارتكبوها بعد التعميد، لكن القاعدة لم تتبدل.[3] ومن المحتمل أن التفاعل بين المارسيونية والكنائس المسيحية الأخرى قد ساهم في القيمة العالية التي أعطيت للنكران، ولكنه ربما عمل أيضاً في الاتجاه الآخر على تعزيز الدفاع عن الزواج، الذي لوحظ على سبيل المثال في نظام كنائس القرن الثالث المسمى «ديداسكاليا» Didascalia. ويبدو مطلب الامتناع الشامل خارج الكنائس السريانية والمارسيونية محصوراً في مجتمعات روحية معينة: وبناء على إلنكوس Elenchos اعتبر «الناحشين» Naassenes على سبيل المثال، أن جماع العادي لأفراد الجنس الآخر يستحق التوبيخ أخلاقياً.[4]

لاهوت كليمنت الزهدي

أصبحت تشكيلة الزهد المسيحي المبكر واضحة الآن. وقد أرجعنا الكثير منها إلى اليهودية، وقليل منها إلى التقاليد الزهدية اليونانية. وعلاوة على ذلك ربما رغب المسيحيون المتعلمون مثل نظرائهم اليهود الهلينيون في أن يصنفوا

(1) Clement of Alexandria, Sromata, III.17.102.

(2) H. Drijvers. «Christ as worrior and merchanty», 82.

(3) Blackman, Marcion, 8.

(4) Elenchos, v.7.14-15, 9.10-11.

ويفسروا الممارسات الزهدية ضمن لاهوت أخلاقي مدين بالكثير إلى الفلسفة اليونانية الأخلاقية. وفي الجزء الأخير من هذا الفصل أعود إلى مفكر من هذا الاتجاه وهو كليمنت الإسكندري.

يقدم كليمنت المسيح بأنه هو الذي يعلم الفضيلة، لكننا لن نستطيع أن نمتلك الفضيلة حتى تعالَج عواطفنا المتمردة من قبل هذا الشخص الحر من العاطفة (apathes ten psuchen)، حيث تفهم العاطفة بأنها رغبة غير عقلانية ومفرطة.[1] ويجب علينا أن ننمو في شكل مشابه لهذا النموذج من الفضيلة التي يصف كليمنت وصاياها بمصطلحات ساينك Cynic بأنها «طريق مختصر إلى الخلود يرشد الروح إلى طهارة القلب».[2] فالمسيح إذن هو الكلمة logos، والعقل المقدس الذي يتحدث من خلال النص المقدس كله. وتنفخ النصوص الإنجيلية شرارة الروح، «وتوجه عينها الداخلية إلى التأمل» عن طريق إيصال الحقيقة التي يجب ان تتطابق معها حياتنا.[3] وتمكن الطهارة من التأمل في كشف الله لنفسه.[4]ويجب أن يعني التقرب إلى العقل المقدس، أننا نريد القليل عن طريق البضائع الأرضية، ولكن تأمُّل العقل المقدس لا يكفي بنفسه للسير في درب الفضيلة. ويعترف كليمنت بالحاجة إلى أشخاص ليعوِّدوا أنفسهم على عمل الخير. وهناك تدريب ضروري للجسد والروح.[5] ويتطلب تجنب الخطيئة ممارسة المران الروحي askesis.[6] إن اللاهوت الأخلاقي ليس تفاضلاً يصل إلى قوانين الخطأ والصواب، ولكنه يتصور الحياة كرحلة تحويلية نحو الله الذي يطلب فضائل زهدية معينة على طول الطريق: يعلمنا الله أن نوفر لأنفسنا مواردنا الخاصة بنا، وهو يلائمنا للطريق الى الجنة، بحيث يضمن أننا أصبحنا

(1) Clement, Paedagogus, 1.2.4.1, CA, vol. I, 91. انظر أيضاً Stromata, II.13.59.6.

(2) Paedagogus, I.3.9.4.

(3) Stromata, I.10.4.

(4) Paedagogus, I.1.3.3.

(5) Stromata, I.1.12.2, II.18.81.2-4, CA, vol. II, 9, 155.

(6) المرجع نفسه، II.10.47.1-2, 13.58.3, CA, vol. II, 138, 144.11 .

جاهزين إذ نكون مكتفين ذاتياً وبسطاء في طريقة عيشنا.[1] و«الكلمة» بشكل محدد تعلمنا الاقتصاد في الانفاق.[2] وإن الاقتصاد والرضا بالقليل هو طعامنا للرحلة، وهو غذاء viaticum[3] سفرنا الطويل.

ويعبر عن فضيلة كليمنت في الاقتصاد أولاً في نظام غذائي بسيط لكنه كامل، ويلبي حاجة الجسم بدلاً من منح السرور للحنك؛ وفي «بيداغوغس»Paedagogus يقنع قارئه بالوصف البياني لمطبخ معارض، يحتوي الأطباق المفضلة لدى الشرهين إضافة إلى الخبز.[4] ويستخدم تبايناً تقليدياً بين المسرف (المبذر) والمقتصد.[5] إن الوجبة المسيحية بسيطة وغير متبّلة.[6] غير أن مكوّناتها (الخضراوات ومنتجات الألبان وأيضاً اللحوم) أقل أهمية من كيفية تحضيرها؛ كما أن المكوّنات التي لا تتطلب طبخاً أو صلصة مصاحبة، أفضل من تلك المكونات التي يجب طبخها أو تتبيلها.[7] إن اللجوء المتكرر إلى المفردات الزهدية التقليدية مع هذا الاهتمام بصنع الوجبة بشكل معاكس لمحتواها، يصاحبه تحفظ في تحديد ما يعتبر بالضبط طعاماً بسيطاً، وهو ما يجيز لكليمنت أن يسمح بالكثير. وقد يحضر قراؤه مأدبة ويأكلون هناك أطباقاً يضعها الآخرون أمامهم.[8] ويستشهد كليمنت بالقديس بولس حول فضيلة عدم أكل اللحم أو شرب الخمر، لكنه ينتقل بسرعة إلى القول إنه لا توجد أي خطيئة في استهلاكها.[9] ويمكن أن يتناول الرجال الناضجون

---

(1) Paedagogus, I.12.98.4.

(2) المرجع نفسه، I.12.99.1, CA, vol. I, 149.

(3) المرجع نفسه، III.6.37.1, CA, vol. I, 258.

(4) المرجع نفسه، II.1.3.1-4.1, CA, vol. I, 155-6.

(5) المرجع نفسه، II.1.5.2, II.1.15.1-2, II.1.17.1, CA, vol. I, 157, 164-5, 166.

(6) المرجع نفسه، II.1.17.3, CA, vol. I, 158.

(7) المرجع نفسه، II.1.15.1-3.

(8) المرجع نفسه، II.1.10.2.

(9) المرجع نفسه، II.1.11.1.

الخمرة باعتدال في المساء.[1]

وتجدر الملاحظة أيضاً بأن نقاش كليمنت حول الزهد الفاضل بخصوص الطعام يفشل في إدراج الصيام. ويبدو الصيام في البيداغوجيا في سياق هذه النصوص المقدسة التي يعطي النبي فيها لهذه الممارسة بعداً روحانياً ويعيد تفسير العدل والصدقات بوصفها مثل صيام المرء المقبول عند الله. (أشعيا 58: 4-6).[2] وعلى غرار ذلك يفسر كليمنت الصيام أنه مؤشر للامتناع عن كل الأعمال الشريرة من دون استثناء.[3] ويدرك المسيحي «العرفاني» أو «العارف» لدى كليمنت أن المسيحيين قد يصومون في أيام الأربعاء والجمعة، ولكنه يفهم أيضاً «لغز الصيام» في هذه الأيام، وماهية المعنى الحقيقي للممارسة، والنتيجة أنه أو أنها «يصومان في حياتهما عن حب المال وحب المتعة.[4] ومن غير الواضح ما إذا كان المسيحي عند كليمنت يمتنع بشكل فعلي عن الطعام في هذه الأيام؛ فإذا امتنعوا، فإن قيمة هذا الامتناع لا توضع في إطار الاقتصاد. وحيث يقدم كليمنت وصفاً إيجابياً للصيام في موعظته «ما يمكن أن يحافظ عليه الرجل الغني»، يكون ذلك الشيء هو الصيام المتواصل للنادم المسكون بالحزن.[5]

ويمكن ملاحظة نمط دفاعي مشابه تزهو فيه الفضيلة الزهدية ويتم شجب الرذيلة، ويسمح مع ذلك بالكثير، في تقرير كليمنت عن الجنس في إطار الزواج، ولكن ذلك يسري بشكل أكثر اتساعاً في ثنايا زهد كليمنت. ويجب أن تكون أدوات العائلة وأثاثها مقتصدين، ويجب أن تكون صرخة بعيدة عن التفاخر المضحك بأوعية الحجرات المرمرية.[6] ويجب أن يكون الفراش بسيطاً

(1) المرجع نفسه، II.2.22.1.

(2) المرجع نفسه، III.12.90.

(3) Stromata, VI.12.102.3. انظر أيضاً Eclogues of the Prophets, 14.1-2.

(4) Stromata, VII.12.75.2-76.1, CA, vol. III, 54.

(5) Quis dives salvetur, 42.15.

(6) Paedagogus, II.3.38.4, CA, vol. I, 180, II.3.39.2

وعادياً، وليس هناك من حاجة لأن تكون أرجل السرير فضية.[1] وعلاوة على ذلك يجيز ذلك الانتشار الواثق للمصطلحات الزهدية للمؤلف بأن يشجب الزهد الأقسى لهؤلاء الذين ينامون بشكل خشن على الأرض، بما يشبه الكثير من «تفاهاتساينك».[2] ويظل هناك التباين بين الإسراف والاقتصاد، لكن لا يمكن رسم خريطة لهما على شكل ممارسات أو أنماط حياة مميزة. وما يهم هنا هو كيف تستعمل الأشياء، لا كيف تتم ملكيتها: «ويبقى علينا حل الاعتراض الآتي: لمن تكون الأشياء الباذخة إذا اختار كل واحد منا الأشياء المقتصدة. يجب أن أقول إنها من حق الكائنات البشرية، إذا استفدنا منها من دون تعلق عاطفي ومن غير قسمة متحيزة».[3]

كيف يجب فهم هذا؟ هل هي خفة يد تدعي الزهد من أجل حياة خلف مشهد بلاغي ليست مختلفة عن حياة الآخرين في المحيط نفسه؟ ناقشت دراسة جون بهر John Behr المتعاطفة مع زهد كليمنت أن «تجسيد المسيح ..... كما فهمه كليمنت يساعد في تمرين الأخلاقية التي يعلمها اليونانيون.[4] وبالتأكيد يعمل كليمنت ليضيق أي فجوة بين الأفكار الأفلاطونية أو الرواقية المألوفة للفضائل الزهدية في الثقافة الإغريقية - الرومانية وتقييمه هو للزهد المسيحي. وهكذا فإن استراتيجيته الواسعة تشبه استراتيجية أفلاطون التي راجعناها في الفصل السابق. ويستشهد كليمنت بشكل متكرر من مصادر الكتاب المقدس والمصادر الوثنية (أفلاطون، وهوميروس، وإيراتوثينيس Eratothenes، وهيراقليطس...الخ) لكي يدعموا بعضهم بعضاً، ويقدموا شاهداً مشتركاً على أخلاقياته. ومن ناحية أخرى فإن رفض تحديد ما يعد مقبولاً، وما يعد

(1) المرجع نفسه، II.9.77.3, 78.3, CA, vol. I, 205.

(2) المرجع نفسه، II.9.78.1, CA, vol. I, 205.

(3) المرجع نفسه، II.12.121.1, CA, vol. I, 229

(4) J. Bohr, Asceticism and Anthropology in Urenaeus and Clement (Oxford University Press, 2000), 166.

غير مقبول، قد يكون أساساً للطبيعة التحويلية والتقدمية لمشروع كليمنت الزهدي: من أجل التحرّك إلى الأمام روحياً لا بد من أن تتبدل معايير الاعتدال والإسراف ذاتها. وما هو مقبول للمبتدئ قد يكون تراجعاً فاشلاً في حال الأكثر تقدماً. وإن ما هو مسموح قد لا يكون بالضرورة فاضلاً.

إن أي تقارب بين الأخلاقيات المسيحية والوثنية يظهر في النهاية محدوداً: كان كليمنت مثل فيلون Philo صريحاً في إدانة العلاقات الجنسية المثْلية، وممارسة الجنس مع الأطفال، ووأد الصغار.[1] وفوق ذلك يشجع وبشكل متكرر إعطاء الصدقات بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الحياة الفاضلة: فهو يدافع عن العهد القديم في منعه الربا وفي قوانينه حول التقاط ما يتبقى بعد الحصاد باسم فضيلة إعطاء الصدقات إلى الفقراء.[2] ويجب الحكم على مأدبة مسيحية ليس بالطعام الموضوع على الطاولة، ولكن بما يتم توفيره للفقراء.[3] ومن هذا المنظور فإن الاعتدال ليس حالة ثابتة، لكنه شيء يتقدم فيه المسيحي من خلال إعطاء الصدقات، والترويج لها.[4] ويعرض إغواء التقصير تجاه الفضيلة في شكل هجوم ثابت من القوى الشيطانية التي يعد الاحتراس الزهدي الدائم الدفاع الوحيد في وجهها.[5] إن لاهوتية كليمنت الأخلاقية هي شكل من أشكال الزهد المسيحي بالرغم من أنه معارض بكل معنى الكلمة لزهد مبني على أساس نكران دائم لأشياء

(1) Paedagogus, II.89-90; Stromata, II.18.93.1. قلما يعترف كليمنت بدينه الكبير لفيلون ولكنه ينهل صراحة من كتاب الأخير Life of Moses at Stromata, II.19.100.3. للاطلاع على استخدامه فيلون، انظر C. Mondesrt, Clement dAlexandre: Introduction a I»etude de sapensee religieuse a partir de I»Ecriture (Paris: Aubiet, 1944), 163-83; D. Runia, Philo in Early Christian Literature: A Survey (Assen and Minneapolis: Van Gorcum and Fortress Press, 1993), 132-56.

(2) Stromata, II.18.84.4, 18.85.3.

(3) Paedagogus, III.7.38.3.

(4) المرجع نفسه، III.6.35-7.39.

(5) Stromata, II.20.110.2, 20.126.1.

معينة، ولا يهتم أساساً بالزهد الدوري في الصيام.

الخلاصات

تجادل الكتَّاب المسيحيون بحدة حول درجة الانضباط، وشكل المنع الذي وجب عليهم أن يبينوه بخصوص الطعام والشراب والمتعة الجنسية. وكان الزهد من نوع معين جزءاً لا يتجزأ من إيمانهم في القرنين الأولين، ولكن لم يكن هناك اتفاق على الشكل الذي يجب أن يأخذه الزهد. وقد رفضت كنائس كثيرة قوانين الطعام اليهودي ما أدى أحياناً إلى تأويلات مدهشة: فمن الواضح أن إنجيل بارنابا (8: 10) قد قرأ الحظر الموسوي لأكل ابن عرس على أنه حظر للجنس عن طريق الفم. واتخذ الامتناع المسيحي بشكل عام شكل الصيام الشعائري الفردي والجماعي، لكن لا يوجد أي اتفاق شامل على شكل ممارسات الصوم، ولا على فضيلتها واستحقاقها. ومع أن بعض الأشخاص اقتبسوا استنكار العهد القديم للصوم المنفصل عن العدالة الاجتماعية والعطف على الفقراء، فإن الصوم المسيحي اتكأ بقوة على التقليد اليهودي في شكله ومعانيه مع أنه قد استعمله، وهنا المفارقة، وسيلة لتميز المسيحيين من اليهود. وقد رأى معظم المسيحيين الفضيلة في بعض الامتناع عن اللحم والخمر، بينما اعتقد بعض آخر بأنه يجب على المسيحيين أن يمتنعوا عن هذه الأشياء بشكل دائم.

وبالرغم من أن معظم المسيحيين الذين كانوا أحراراً في عمل ذلك، قد يفترض أنهم تزوجوا وأنشأوا عائلة، اعتقد مؤلفون كثيرون جداً بأن الامتناع عن النشاط الجنسي كان مشاركة فاضلة في الحياة السماوية غير التي يدشنها المسيح بفعل العماد. وفي نحو عام 208 استطاع ترتوليان أن يكتب متباهياً ومجادلاً: «كم عدد الرجال والنساء المعدودين في مراتب الكنيسة بالاعتماد على ضبطهم أنفسهم، والذين يفضلون أن يكون الرب أنيساً لهم». هؤلاء

الرجال والنساء «قتلوا داخل أنفسهم الرغبة الشهوانية وكل ما لا يفيد في نيلهم الفردوس».[1] وأبدى إثناغوراس Athenagoras تفاخراً مشابهاً بالرجال والنساء العازبين الكثيرين داخل الكنيسة، وافترض «أن بقاء المرأة عذراء والرجل مخصياً يقربهما إلى الرب».[2] وقد تم تمييز هذا الموقف نحو الجنس والعذرية والترمل، بقراءات في سفر التكوين التي إما قامت بربط الجماع بالخطيئة الأولى، وإما أنها قد فهمت التفريق الجنسي والرغبة، على أنهما من نتائج السقوط. وبالرغم من أن النكران الجنسي الدائم ليس مطلوباً من كل فرد معمد، فقد كان مشرفاً في حالة الأرامل والعذارى، بينما اعتبر الامتناع المؤقت على الأقل مثالياً بشكل عام للمتزوجين الذين وجب أن يكون نشاطهم الجنسي مقتصراً على الإنجاب. ومن المحتمل أن عدد العذارى المكرسات للقداسة كان أقل بكثير من عدد الأرامل. ففي الكنائس المارسيونية وبعض الكنائس السريانية كان الامتناع الجنسي مطلباً للتعميد. وقد لاقى هذا المثال تحفيزاً على نطاق واسع في الأعمال المنحولة، لكنه رفض بشكل متزايد بوصفه غير أرثوذكسي من قبل الكنائس التي تشاركت قانون النص المقدس الناشئ.

وكانت هذه الأشكال المختلفة من الزهد كلها مدينة قليلاً للزهد الفلسفي للفلسفة اليونانية التي وصفته في المقدمة. ومع ذلك كان هناك زهد فلسفي تركز حول الاعتدال تبناه كليمنت الإسكندري، ودافع عنه المسيحيون المتعلمون جيداً. وفي مصر، قرأ هؤلاء المسيحيون المتعلمون على الأقل باهتمام مباحث فيلون حول الأخلاق.[3] وقد رحبوا بالكتابات التي ساعدتهم في توفيق ممارساتهم المسيحية الزهدية ومعتقداتهم مع أخلاقيات الفضيلة السائدة

---

(1) Tertullian, Exhortation to Chastity, 13.4, CCSI, 2, 1035. بالنسبة للتاريخ، انظر T. D. Barnes, Trtullian (Oxford: Clarendon Press, 1985), 138.

(2) Athenagoras, Embassy, 33.

(3) بالنسبة إلى دليل أوراق البردي من القرن الثالث، انظر Runia, Philo in Early Christian Literature, 22-3.

المشتركة مع مواطنيهم من أعضاء النخب الاغريقية -الرومانية. وقد مَكَنَّ كليمنت وفيلون هؤلاء المسيحيين الأثرياء من تنسيق هوياتهم الاجتماعية المختلفة، والحفاظ على وحدتها. وهكذا سهل هذا الأدب انتشار المسيحية داخل النخب الإقليمية. ولكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة للمستقبل، هو أن تصور كليمنت للزهد التقدمي، سوف يتقدم الى الأمام ويعمم من قبل مواطنه الإسكندري أوريغينوس.

الفصل الرابع
أوريغينوس وإرثه الزهدي

مع بداية القرن الثالث، لاحظنا أن الصوم الدوري من قبل الكثيرين، والامتناع عن الجنس من قبل عدد أقل من الناس، قد أصبحا من العلامات المميزة لكثير من الكنائس المسيحية. وعلى العموم كان ينظر إلى الصوم بوصفه جزءاً لا يتجزأ من العبادة. وفي حالة العزوبية غير الطوعية لدى الأرامل، إضافة إلى الامتناع الدائم الذي تمتنع العذراوات بموجبه طوعاً عن الجنس بصورة دائمة، فإن الكتّاب قد أعطوا لذلك دوراً رمزياً لإظهار قداسة الكنيسة. وغاب على نطاق واسع أي اعتقاد بأن الصوم والعفة الجنسية قد يتداخلان في صراع شخصي من أجل القداسة. مع ذلك لم يكن الزهد المسيحي قد بلغ مرحلة يُعتمد فيها ضمن رواية شعبية تسرد العملية الشاقة «لصنع قديس ما» في صراع مع إخفاقاته الشخصية. ننتقل الآن إلى هذا التطور وإلى المؤلف الأهم لهذه الرواية: أوريغينوس. ذاع صيت هذا الشارح المتمرس للكتاب المقدس لأنه أخصى نفسه على ما يفترض وهو شاب متأثراً بما ورد في متّى 19: 12. ربما تكون هذه القصة اختراعاً متأخراً حصل على مصداقية لا يستحقها من يوسيبيوس Eusebius.[1] وما يهمنا هنا، هو أثر أوريغينوس في التطور الذي طرأ على فهم الزهد المسيحي ونموه.

---

(1) Eusebiuis, Church History, VI.8.1-3. شجب أوريغينوس هذه الاستجابة لمتى 19 في عمله المتأخر: Commentary on Matthew (xv.3, PG 13.1257). بالنسبة إلى موضوع أن الإخصاء اختراع متأخر، انظر: Jon E. Dechow, Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), 128-9. بالنسبة إلى الرأي المعاكس، انظر D. Caner, «The practice and prohibition of self-castration in Early Christianity», VC 51 (1977), 401.

شمس منتصف النهار في مامري– رؤية أوريغينوس الزهدية

لاحظ أوريغينوس في مامري، في إحدى عظاته، أن الرب قد ظهر لإبراهيم في وضح النهار الساطع عند الظهيرة، وأنه جلس مع ملاكيه، للمشاركة في تناول الوليمة التي أقامها لهما. ولكن الرب لم يرافق ملاكيه إلى سدوم، حيث قدم لهما لوط قرب مغيب الشمس وجبة أبسط من السابقة، وكانت عبارة عن خبز. وقد كشف الرب نفسه لواحد من دون الآخر، لأن إبراهيم فقط كان قادراً على الرؤية؛ حيث تتجلى قدرته الاستقبالية في إسراعه إلى العناية بالضيوف. وحصل هذا التجلي الإلهي في مامري، لأن تلك الكلمة تعني «النظر الثاقب» أو الرؤية. «هل ترون»، يسأل أورغينوس الجمع في قيسارية، ما المكان الذي يمكن للرب أن يقيم فيه مأدبة؟ أسعده نظر إبراهيم الحاذق والثاقب. فقد كان قلبه نقياً، ما جعله يتمكّن من رؤية الرب. إذن في مثل هذا المكان، ومثل هذا القلب، يمكن أن يقيم الرب مأدبة في صحبة ملائكته. وفي «التعليق على نشيد الإنشاد»، يشرح أوريغينوس أن إبراهيم كان جالساً خارج خيمته، وليس في الداخل، لأن عقله كان «بعيداً عن الأفكار الحسية، وبعيداً عن الرغبات الجنسية». إن رؤية الرب الموعودة في كلام المسيح (متى 5: 8) لا تتحقّق للقديسين في الجنة فحسب، ولكنها كانت هبة يسبغها الله على الرجل المقدس، أو المرأة المقدسة، اللذين خلا قلباهما من الخطيئة.(1)

علّم أوريغينوس كيف يمكن تنقية القلب والكلمات، والأفكار والأفعال التي تنبع من القلب، من خلال الزهد المسيحي. وتأتي نقطة البداية المعروفة من التقاليد الفلسفية اليونانية من معرفة الذات. وهذا يتكون أولاً من معرفة أن الروح قد خلقت من عند الله، وكذلك الوعي بنزوعها الحقيقي، ومقاصدها، والعواطف الشريرة، وعيوبها الأخرى.(2) وكان مطلوباً من جمهور أوريغينوس

(1) Origen, Homilies on Genesis, 4.1-3; Commentary on the Song of Songs, II.4.27-30. انظر أيضاً Homilies on Exodus, 9.3.

(2) Commentary on the Song of Songs, II.5.7-15. للاطلاع على اختلاس هذه الفكرة عن

أن يسألوا أنفسهم في سكينة قلوبهم، إذا كان الله أكثر ما يحبون، أو شيء آخر أقل شأناً يجلونه ويعبدونه مثل الثروة، أو المتعة الحسية، أو المنزلة الاجتماعية.[1]

وتشبه الروح بئراً ملأتها القوى الشيطانية بالقاذورات من الأفكار والشهوات الحسية.[2] ويمثل الغضب والعواطف الأخرى الحجاب الذي يمنعنا من إدراك مجد الله.[3] ويجب إذن أن تدخل الكلمة المقدسة إلى القلب بوصفها مصدر التطهير، وأن يمارس المرء تعاليم الله.[4] يصوّر أوريغينوس «الكلمة» بأنها ترعى رغباتنا غير العقلانية، لتجعل منها شيئاً خيّراً بحضورها داخل الروح. غير أن ذلك لا يحررنا من الحاجة إلى العمل الجاد. وإذا كانت الروح قطعة أرضٍ غير منتجة بسبب الأعشاب الضارّة المتمثّلة في الثروة، والملذات الأرضية، والاهتمامات الراهنة، فإن العقل هو المحراث الذي يقتلع هذه الأعشاب الضارّة ويجره ثور مأخوذ من النص المقدس. إن كلمات المسيح، وأنبيائه، وحوارييه، هي غراس يجب تعهّدها بالرعاية من خلال «التذكر والمراس».[5] وبخلاف ذلك، فإننا نجد أنفسنا في قبضة المساعي الدنيوية.[6] ولا ينفصل مثل هذا الارتباط الثقافي من خلال ضبط الرغبات الجسدية عبر التعفّف. ويقوم الشخص المؤمن ببناء معبده في قلبه، وعن طريق التعبد لله، يضحّي العقل باستخدام «سكين ضبط النفس» برذائل الغرور والغضب

طريق أحد تلاميذ أوريغينوس. انظر Gregory Thaumanturgus, Address of Thanksgiving، 9. يدافع تيموثي بارنز Timothy Barnes عن النسبة التقليدية للنص لغريغوري في، Constantine and Eusebius (Cambrrige, Mass, and London: Harvard University Press, 1981), 329 n.39.

(1) Origen, Homilies on Judges, 2-3 .

(2)Homilies on Genesis, 13.3; Homilies on Exodus, 1.5, 3.3.

(3) Homilies on Jeremiah, 5.9; Homilies on Exodus, 2.1.

(4)Homilies on Jeremiah, 2.3 انظر أيضاً John Clark Smith, The Ancient Wisdom of Origen (London and Toronto: Associated University Press, 1992), 79-83.

(5) Homilies on Jeremiah, 5.6, 13.

(6)Commentary on the Song of Songs, II.5.40.

والتبذير والشهوة.[1] وقد كتب أحد تلامذة أوريغينوس (مشيراً إلى سفر التكوين 3: 18) كيف يمكن أن يقلّم الشوك والعليق المنتج في القلب الخاطئ، عن طريق البراهين و«الضوابط».[2]

إن انتصار المسيح على إغراءات الشيطان عن طريق الصيام في الصحراء، جعلنا ندرك كيف أن الشياطين ينهزمون عن طريق «الصلاة والصوم» (إشارة إلى نص محرّف مرقس 9: 29).[3] وكان صوم الكفّارة هو البداية فحسب، حيث تتبعه عملية تطهير ثانية، وهي التخلص الأوسع من عواطفنا الشهوانية الكثيرة.[4] ومثلما غادر الإسرائيليون مصر هرباً من رمسيس (سفر الخروج 12: 37) كذلك ينبغي للمسيحيين أن ينفصلوا عن الثروة المنخورة بالعث والديدان، التي أشار إليها اسم هذا المكان.[5] ويقطع الصوم والصلاة إلى جانب «آلام التقشف كلها» عراقيب الخيول التي تمثل فخرنا الحسي أو رغباتنا الجسدية.[6] ويظهر الصراع الروحي نفسه، وكبح الجسد بشكل رمزي، في قيام يائيل بقتل سيسارا.[7] وبقدر ما تكون الحياة الروحية سلسلة من العمليات المتتابعة، فإن كبح الجسد المعتمد على الإيمان، ومنحة الروح، يلعب دوراً في تحضير المسيحي لكمال الرب.[8]

وُضع الضبط الخيّر للشهوة عبر التعقل، وهو مألوف لدينا من الزهد الفلسفي الإغريقي واليهودي، في إطار رواية تاريخ الخلاص، بوصفه أرض المعركة بين القوى المتعارضة للمسيح والشيطان. وحلّت محل الأقوال الفلسفية

(1)Homilies on Exodus, 9.4.

(2)Gregory Thaumanturgus, Address of Thanksgiving, 7.

(3) Oregen, Homilies on Exodus, 2.3.

(4)Homilies on Joshua, 1.7.

(5)Homilies on Exodus, 5.2.

(6)Homilies on Joshua, 15.3.

(7)Homilies on Judges, 5.5.

(8) Homilies on Numbers, 12.3.3.

التي تردَّد لتقوية العقل، تلك النصوص المقدسة بتمارين روحية جديدة. وهذا الدمج لقصة مسيحية حول الخطئية والخلاص مع مشروع الفلسفة اليونانية القائم على الاعتدال، والذي وظّف في خدمة وعي المقدس، نجده بوضوح في «خطاب الشكر» Address of Thanks الذي كتبه أحد تلاميذ أوريغينوس الذين ذكرتهم قبل قليل. وتوصف الأعشاب الضارّة للروح بمفردات مأخوذة من سفر التكوين، بيد أن مشروع ذلك المعلم كان «سقراطياً» في ضبط التلاميذ الذين يردد سلوكهم صدى الحصان الشرير في «فايدروس» Phaedrus لأفلاطون (254a and d–e). وأدرجت الأهمية الأقدم للصوم عند اليهودية والمسيحية، حيث كانت تمثل شكلاً من الحداد أو الصلاة المتواضعة.

رفض كليمنت Clement الإسكندري القراءة الحرفية لدعوة المسيح الموجهة إلى الأغنياء لبيع ممتلكاتهم، وإعطاء المال المتحصل للمحتاجين.[1] وفي الوقت الذي كان اوريغينوس يعرف ذلك، فقد تضمن تعليقه على متّى 19: 21 تفسيرين اثنين. قراءة مجازية تحكم عرض كليمنت بالاتفاق مع الأنثروبولوجيا الروحانية المشتركة بينهما، والتي تنص على: أن الكمال يعني تخليص النفس من العواطف غير العقلانية التي تعترض الفضيلة؛ وأن مثل هذه العواطف يجب أن تعاد بوصفها مشاعر غير نقية إلى الشياطين الذين صدرت عنهم. ومع أن موقف أوريغينوس متهم بعدم إيلاء الاهتمام بالمعنى الحرفي للنص المقدس،[2] فإنه دافع عن قراءة حرفية للآية – الكمال في التخلص من الثروة – لدمج أمر المسيح كما فهمه مع الأنثروبولوجيا الزهدية الأوريغانية. ولإيضاح كيف يمكن للتخلي عن الثروة أن يقود إلى الفضيلة عند تعرض الفرد للإغراء، نسج على منوال كليمنت في تحديده الثيولوجي للصدقات: فالأدعية المقدمة من متلقي

(1) كلمنت السكندري، Clement of Alexandria, Ouis dives salvetur, 11.2.

(2)«Quelque peine qu»il prenne pour illustrer le sens litteral, Origene n»a. pour ce sens qu»un dedain quil ne cache pas». E. de Faye, Origene sa vie, son oeuvre, sa pensee, 3 vol. (Paris: E. Leroux, 1927-8), vol. Ig 75

الصدقات إلى المتبرعين بها، تكسبهم الفضيلة.[1] وأورد كليمنت حالة كريتوس Crates ليبين أن المسيح لا يمكن أن يكون قد أمر بالتخلي الحرفي عن الملكية، كما مارسه الوثنيون؛ أما أوريغينوس فقد أورد الحالة ذاتها للسبب المعاكس: إذا كان بإمكان كريتوس الوثني أن يتخلى عن ثروته، فلا يجوز للمسيحيين أن يزعموا أن ذلك صعب جداً عليهم. ولقد كانت القراءة الحرفية لمتّى 19: 21 التي وظفها أوريغينوس في موضع آخر من عظاته، مثلما تبنى قراءة حرفية للوقا 14: 33، مع أنه اعترف أنه لم يحقق بعد بشكل كامل ما أمر به يسوع.[2]

لم يعتمد الخلاص المسيحي بحسب أوريغينوس على تخليهم عن اللذة الجنسية في الزواج، ولكن على التخلي المصمَّم من أجل النقاء الذي يمجد أولئك الذين اعتنقوه فوق مستوى الآخرين. وهكذا يمكن فهم العذرية الأبدية لمريم ويسوع على أنها «الثمار الأولى للطهر في صورة العفة»، وهو خيار مقدم إلى الرب يشير إلى قداستهما الفائقة.[3] بيد أن الذين اعتقدوا خطأ أن التخلي التام عن الجنس مطلوب للخلاص، حصلوا مع ذلك على فائدة من تلك الغلطة.[4] وكان الامتناع عن الجنس في أثناء الزواج أو بعده يحتل المنزلة الثانية من حيث قيمته بعد العذرية المتصلة. وعلى الرغم من أن الاتصال في الزواج ليس آثماً، فإنه ليس شرفاً في حضور الروح القدس، ويجعل من غرفة النوم مكاناً غير ملائم للصلاة.[5] وبينما دافعت هذه التعاليم عن الزواج، إلا أنها عززت السلطة الروحية للمسيحيين العزاب. ويجب رؤيتها بوصفها عنصراً

---

(1) Oregen, Commentary on Matthew, XV.17.

(2) Homilies on Joshua. 9.9; Homilies on Genesis, 16.5. ومن أجل مزيد من البحث، انظر J. Jose Alviar, Klesis: The Theology of the Christian Vocation According to Oregen (Blackrock: Four Courts Press, 1993), 181-5.

(3) Commentary on Matthew, x.17.

(4) Homilies on Jeremiah, 20.4.

(5) Homilies on Joshua, 11.3.5, 6.3.7; On Prayer, 31.4. انظر أيضاً Homilies on Exudus, 11.7.

جوهرياً في الصعود اللاحق للأساقفة الزاهدين العازبين في القرن الرابع.[1]

أدرك أوريغينوس أن الزهد جزء لا يتجزأ من تقدم أي حياة مسيحية، وأنه يتمتع بقيمة أكبر وشكل أكثر كمالاً في الحياة من الفقر الطوعي والعفة الجنسية وقد كان لذلك أثر عميقٌ على تاريخ الزهد المسيحي منذ أواخر القرن الثالث إلى القرن الخامس.[2] ووفّرت هذه الثيولوجيا الزهدية التي روج لها أوريغينوس في عظاته للجمع في قيسارية، والتي انتشرت على نطاق واسع، التربة أو الرحم الذي تنبت منه حياة زهدية أو رهبانية مميزة مدعومة بجسم مسيحي أوسع. وقد أوضح الفصل السابق أن الامتناع الدائم عن الجنس اعتُمد منذ وقت طويل من قبل الأفراد، بينما مارس بعضهم أكثر من غيرهم الطقوس الشائعة للصوم والصلاة. ونشر أوريغينوس رؤية على المستوى الشعبي، توحد هذه الممارسات مع الفقر الشديد، والتأمل في النص المقدس، ووضعها جميعاً في إطار تفسيري واحد وفي أسلوب حياة واحد.

في ظلال «شجرة العفة» وميثوديوس الأولمبي والعذارى المقدّسات

هوجمت بعض تعاليم أوريغينوس بعد وفاته في منتصف القرن الثالث. وكانت نظرته إلى الجسد المبعوث من الموت على نحو خاص، قد شجبت من قبل رجل الدين العالم ميثوديوس Methodius (نحو 260 – نحو 13/312)، من أولمب في ليشيا Lycia. وكان ميثوديوس أيضاً مؤلف كتاب «الندوة» Symposium، وهو كتاب حواري ينسج على منوال عمل أفلاطون الذي يحمل العنوان ذاته، ولكنه يستبدل فيه الرجال المنتدين بجوقة من النساء العذارى اللائي يمتدحن العذرية والطهارة hagneia، التي تمثل فضيلة النقاء

(1) Homilies on Joshua, 17.2.

(2) بالنسبة لأثر أوريغينوس المتأخر في المشرق السوري من خلال إيفاغريوس وأسقف مابوغ في آخر القرن الخامس فيلوكسينوس، انظر A. Voobus, History of Asceticism in the Syrian Orient, vol. III (Louvain: CSCO, 1988), 123-50.

أو العفة بدلاً من الحب eros. وربما يعود هذا العمل إلى السنوات الأخيرة من القرن الثالث، ويعتمد الكتاب جزئياً على إيرنايوس Irenaeus، ولكنه أيضاً يعتمد على الأنثروبولوجيا الزهدية لكليمنت وأوريغينوس.(1) وفي الحقيقة فإن هذا المعارض لأوريغينوس هو الذي يزودنا بوصف مبكر لمقدار اتساع قبول رؤية الزهد النصي.

وبالتشارك مع أوريغينوس والتقليد الفلسفي اليوناني، فهم ميثوديوس الحياة الروحية على أنها متركزة حول تأمل الله، الذي يقود الروح المتعقلة إلى تشابه مطرد بالمقدس.(2) وتعرَّض هذا التأمل للخطر بسبب العواطف غير العقلانية والجامحة: إن الرضع الذين أغرقوا في النيل بأوامر الفرعون، هم استعارة تمثل الأفكار التي يزرعها الشيطان في العواطف الهدامة، بينما الرضيعات اللائي سمح لهن بالتكاثر، هن رمز للدوافع الجسدية الشهوانية.(3) وأدرك ميثوديوس على نحو أوريغينوس الدور المركزي للتأمل المنضبط في النص، في منع وتفكيك الأذى الذي يمكن أن يلحق بحياة الفضيلة.(4) وفي الحقيقة فإن أشكال الخطاب التي تصنع «المنتدى» بشكل كبير تمثل تأملات موسّعة حول مقاطع من النص المقدس. وكان الزهد مثلما علمنا النص المقدس، عاملاً جوهرياً في هذا العمل التأملي.(5) وسار ميثوديوس على نهج أوريغينوس في الإصرار على أن العفة

---

(1) L. G. Pattersson, Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ (Washington: Catholic University of America, 1997), 7-8, 86, 88-9, 92-3, 123. بالنسبة إلى تواريخ ميثوديوس وعمله، انظر T. D. Barnes, «Methodius, Maximus, and Valentinus», JThS 30 (1979), 47-55. ومن أجل قراءة ممتازة للمأدبة انظر: Jason Konig, «Sypotic dialogue in the first to fifth centuries CE», in S. Golhill (ed.), The End of Dialogue in Antiquity (Cambridge University Press, 2009), 102-6.

(2) Methodius, Symposium, VI.1.133. انظر أيضاً VII.2.153 and VIII.1.171.

(3) المرجع نفسه، IV.2.97.

(4) المرجع نفسه، 1,1. 14.

(5) المرجع نفسه، IX. 4.247-8 and XI.1.279.

جزء من الامتياز العادي لمن هم مطالبون بتعليم المسيحيين الأقل تقدماً.[1]

إن ما ميز كتابات ميثوديوس حول الحياة الزهدية عن كتابات أوريغينوس هو الدور البارز الذي أسبغه على العفة، وخصوصاً العذرية من ناحية كمالية الروح.[2] والمسيح العازب أبداً قد علّم العفة للإنسانية، وهذه السمة هي التي تمكن البشر، من حكم الروح مثلما شرحت العذراء دومينا.[3] وقد أرست هذه الفضيلة دعائم الحياة الأخلاقية، التي كان يمكن أن تنجرف بسبب فيض العواطف، ولهذا فقد رمز لها بالصفصاف الذي علق بنو إسرائيل قيثاراتهم عليه قرب مياه بابل.[4] وكانت مثل هذه العفة ضرورية للخلاص، وتتطلب على الأقل شكلاً ما من الامتناع عن الجنس، حتى ولو كان في إطار الزواج الوفي.[5] ويمكن للمتزوجين أن يمارسوا الجنس بغرض إنجاب الأطفال، ولكن العفة تمنع جعل التناسل الحجة الوحيدة للذة الجنسية.[6] ورأت العذراء ثالوسا Thallousa فيما يخص سفر العدد 6: 1–4 أن الطهارة الجنسية هي شكل من تقديم النفس إلى الرب، وتضحية «وصلاة عظيمة»[7]. «وقد لاحظنا فعلاً أن أوريغينوس استبطن وعاء القربان المقدّس، حيث تقدِّم «سكين ضبط النفس» قرباناً على مذبح استئصال الرذيلة. وفي مواضع أخرى يقدم أورغينوس المؤمن بالكنيسة بوصفه مذبحاً تصعد منه الصلوات إلى الله، ولذلك كان لا بد من تطهيره لهذه الغاية.[8] ورأى آخرون بشكل تقليدي أن الأرامل مذبح للرب،

---

(1) المرجع نفسه، III.8.73-4.

(2) المرجع نفسه، VIII.1.171 and IX.4.251 .

(3) المرجع نفسه، X.1.258 and X.4.269.

(4) المرجع نفسه، IV. 3.98.

(5) المرجع نفسه، IX.4.252.

(6) المرجع نفسه، III.10.78.

(7) المرجع نفسه، V.4.116.

(8) Oregen, Homilies on Joshua, 9.1-2.

يمكن للأغنياء أن يقدِّموا عليه تقدماتهم عن طريق منح الصدقات.[1] ويقوم ميثوديوس بدمج هذه المفاهيم، وتوسيع الصورة لتشمل العذارى اللائي شكلن مذبحاً ذهبياً في إطار قدس الأقداس، بالمقارنة مع المذبح البرونزي للأرامل.[2]

وبالاستناد إلى السوابق الأفلاطونية من حيث الشكل الأدبي، وبالإشارة إلى «فايدروس»، فإن «منتدى» ميثوديوس يدَّعي أن المسيحية هي الفلسفة الصحيحة، وأنها ترث أفضل ما في التقاليد الكلاسيكية. فالعذرية تحقق «مثالاً متسامياً للحب»، وهي تأخذ مكان الحب الأفلاطوني في الارتقاء إلى الخير.[3] ومثلما هي الحال مع سقراط وفايدروس في محاورة «فايدروس»، فإن العذارى يتحولن في ظلال الرائحة العبقة لشجرة العفة agnus castus، ولكنهن يدافعن عن العفة التي ترمز لها الشجرة فحسب.[4] وفي حين ينتهي «فايدروس» بصلاة قصيرة إلى بان [إله الرعي والقطعان]، فإن ميثوديوس ينتهي بصلاة مطولة إلى المسيح.[5] وإذا كانت العذارى قد أصبحن بالفعل رموزاً دالة على القداسة في إطار الكنائس (مثلما أشار «هيرماس» Hermas)، فإن العذرية ترمز كذلك، في هذا الإطار الأفلاطوني إلى تفوق المسيحية على الوثنية واليهودية.

وقد ألهم كتاب «المنتدى» لميثوديوس نوعاً جديداً من المواعظ والرسائل في تقريظ العذرية المقدسة المنسوجة على منوال العذراء الأنثى. وتشتمل المجموعة على الموعظة اليونانية «عن العذرية»، وقد كتبها مؤلف مجهول من النصف

(1) على سبيل المثال. Polycarp, Letter to the Philippians, 4.3. حول تاريخ هذه الصورة انظر Carolyn Oseik, «The Widow as alter: the rise and fall of a symbol», The Second Century 3 (1983), 159-69.

(2) Methodius, Symposium, V.8.130.

(3) J. Rist, «Basil»s «Neoplatonism»: its background and Nature», in P. Pedwick (ed.), Basil of Caesaea: Christian, Humanist, Ascetic, 2 vols. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), vol I, 178.

(4) Plato, Phaedrus, 230b; Methodius, Symposium, Prologue and IX.4.250

(5) Plato, Phaedrus, 279b-c; Methodius, Symposium, XI.1.284

الأول من القرن الرابع، وفيها يشارك ميثوديوس تصوره للعذراء بوصفها «مذبحاً خالصاً»،[1] وكذلك موعظة «عن العذارى» التي كتبها يوسيبيوس الحمصي Eusebius (هي الأخرى قبل العام 350) وتتبع خطى «المنتدى» في تقديم المسيح بوصفه معلم الطهارة، والذي تمكننا فضائله من النجاة من اللاأخلاقية الشيطانية.[2] وقد كتب باسيل الأنقري مبحثاً طويلاً «عن النقاء الحقيقي للعذرية» (قبل سنة 358)، والذي يرتكز مثل ميثوديوس على «فايدروس» لأفلاطون: إن روح العذراء المجنحة تحدق في الجمال، وعدم الفساد الإلهي، وهكذا تحقق المشاركة في الخلود.[3] وهناك رسالتان في هذا النوع كتبهما أثاناسيوس، وربما كتبت الثانية بين سنتي 350 و370، بينما الأولى والتي تحمل العنوان «عن التجسيد»، تشترك مع ميثوديوس في الاعتقاد بأن المسيح هو معلم العذرية.[4] وهناك أيضاً مبحث حول العذرية ينسب بشكل

(1) Anon., On Virginity, II.41, ed. D. Armand and M.-C. Moons,»Une curieuse homelie grecque inedited sur la virginite addressee aux peres de famille», RB 63 (1953), 42.

(2) Eusebius of Emesa, On Virgins, 6-8. ومن أجل ملخص للموعظة المحفوظة في ترجمة لاتينية تعود إلى آخر القرن الرابع أو القرن الخامس، انظر E.M. Buytaert, Eusebe d»Emese: Dicours conserves en latin texts en partie inedits, 2 vols. (Louvaine: Spicilegium Sacrum Lovanicnse, 1953 and 1957), vol. 1, 1-1ii. وللاطلاع على تاريخ محتمل للتأليف انظر David Amand de Mendicta, «La virginite chex Eusebe d»Emesa et l»asceticisme familial dans la premiere moitie du IVc siècle», Revue d»Histoire Ecclesiastique 50 (1955), 777-820.

(3) Basil of Ancyra, On True Purity of Virginity, PG 30, 672b-c; Methodius, Symposium, VII.i.171 and 2.173-4.

(4) Athanasius, Letter to Virgins, ed. With Fr. Tr. By Lefott, «S. Athanase: sur la virginite, Museon 42 (1929), 197-174, Eng. Tr. By D. Brakke, Athanasius and the Politics of Asceticism (Oxford: Clarendon Press, 1995), 274-91; Letter to the Virgin who went to Jerusalem, ed. With Fr. tr. J. Lebon,»S. Athanase: letter a des vierges qui etaient allees prier a Juresalem et qui etaient revenues», Museon 41 (1928), 169-216, Eng. tr. Brakke, Athanassius, 292-302; On the Incarnation, 51 .

غير مؤكد إلى أثاناسيوس، إضافة إلى عمل آخر ينسب إليه خطأ.[1] وينهل غريغوريوس النيصي Gregory كثيراً من عمل باسيل الأنقري السابق، ويقدم العذرية بالطريقة ذاتها، بأنها تمنح أجنحة للصعود إلى الله، وذلك عند كتابة مبحثه «عن العذرية»، ليس قبل 371 وليس بعد 378.[2] ويقتبس «عن العذرية» لجون كريسوستوم (نحو 380–2) من غريغوري، والكتابات السابقة.[3] وفي الغرب اللاتيني ألّف أمبروز Ambrose أربعة أعمال في هذا النوع، تجد أساسها في المواعظ، وكانت متأثرة بأثاناسيوس.[4] ويدافع عمل جيروم «رسالة إلى يوستوشيوم» التي ربما أرسلت في سنة 384، عن العذرية المقدسة في مقابل الزواج، وفي هذا السياق يمثل التأبين المختصر للعذراء أسيلا Asella توجهاً واضحاً لإعدادها كي تكون نموذجاً للشابات.[5] ويقدم عمل أوغسطين «عن العذرية المقدسة» (نحو 2/401) رواية مدروسة أكثر، ويدين بدوره إلى الكتاب الأول من عمل أمبروز «عن العذارى» بالإضافة إلى المؤلفين الأفارقة الأقدم مثل ترتوليان Tertullian وسيبريان Cyprian.[6] وأصبحت مثل هذه الأعمال

(1) Athanasius (?), Treatise On Virginity, ed. With Fr. tr. J. Lebon in Museon 40 (1917), 205-48. Eng. tr. by Brakke, Athanasius, 303-9; Ps.-Athanatius, On Virginity, PG 28, 251-82 .

(2) Gregory of Nyssa, On Virginity, 2.2 . بالنسبة إلى ما يدين به لباسيل انظر.M. Aubineau .Gregire de Nyssa, Traite sur la virginite, SC 119 (1966), 137-42

(3) John Chrysostom, On Virginity, ed. H. Mustullo, Jean Chrysostome, la Virginite, SC 125 (1966).

(4) Ambrose, On Virgins (by 377), On Virginity (c. 378), On the Consecration of a Virgin (391/2), Exhortation on Virginity (c. 393-5), ed. F. Gori, Sant»Ambrogie, Verginita e vedovanza (Milan and Rome: Citta nuova, 1989). وبالنسبة إلى ترجمة إنجليزية حول العذارى، انظر: Boniface Ramsey, Ambrose (London and New York: Routledge, 1977), 71-116.

(5) Jerome, EPP. 22 and 24, CSEL, 54, 143-210, 214-17.

(6) Augustine, On holy Virginity, ed. P. G. Walsh, De bono coniugali De sancta virginitate (Oxford: Clarendon Press, 2001), 65-147.

شائعة إلى حد أن نسخة معينة من عمل غريغوري «عن العذرية» قد استبعدت العديد من سابقاتها بوصفها تدريبات خطابية.[1]

ويشارك عمل جون كريسوستوم، «عن العذرية»، على وجه الخصوص هدف ميثوديوس الساعي إلى تطوير التفوق الأخلاقي للمسيحية في مواجهة منافسيها الدينيين والفلسفيين، ولكن يجب أن نعي الغايات المعقدة، والادعاءات المطروحة من خلال هذه الأعمال، التي كتب العديد منها أساقفة كانت قيادتهم مهددة بسبب الجدال العقائدي. على سبيل المثال، فإن عمل أثاناسيوس «رسالة إلى العذارى» هو «أساساً هجوم ضد إغراءات الأريانية».[2] ويدافع كتاب «عن العذرية» المجهول المؤلف عن حرية الشبان والشابات في اعتماد العزوبية، في وجه خلفيةٍ معارضة من قبل الآباء، أو كما في حالة العبيد ضد رغبة مالكيهم.[3] وقد عرَّف المؤلف دور الآباء في فحص اختيار أولادهم لحياتهم، وفي حمايتها، وأعطى قيمة لذلك الدور بتسميته ابراهيم جديداً، لم يحجم عن تقديم ابنه لله حتى بوصفه أضحية حية.[4] ويرتكز يوسيبيوس الحمصي بطريقة مشابهة على قصة إبراهيم وإسحق، ليقدم العذراء بصورة محرقة قربانية؛ ويعرف العذرية المقدسة في مواجهة الرجال الغاضبين على فشل بعض العذارى في المحافظة على نذرهن.[5] ومن ناحية أخرى كان أوغسطين مهتماً بربط القيمة المعنوية للعذرية مع هوية الكنيسة، بوصفها عروس المسيح العذراء، وكذلك كان مهتماً بحماية النية الخيّرة للعذراء من التفاخر المدمر، في

(1) Gregory of Nyssa, On Virginity, 1.1. تظهر الكلمات فيما تم التعبير عنه ب «الطبعة الثانية» للمبحث ويتجادل الباحثون في ما إذا كان هذا يجب أن ينسب إلى غريغوري نفسه. من بين المباحث الضائعة حالياً أعمال شعرية ونثرية تعود إلى بوب داماساس الذي يحيل عليه جيروم في Ep. 22.22.

(2) Elm, «Virgins of God», 353.

(3) Anon., On Virginity, II.11, VII.110

(4) المرجع نفسه، II.15-19, 29, V.61.

(5) Eusebius, On Virgins. 3.11, 25.

إطار حياة أعلى من تلك التي يحياها المسيحي المتزوج العادي: حول الأسقف مبحثاً عن العذرية إلى مبحث حول التواضع.[1]

كتب ميثوديوس القليل عن الشكل الذي يجب أن تأخذه حياة العذرية: لا تتوقّف أهمية العذرية على اعتبارات من قبيل العلاقات بين الزهاد الذكور والإناث، أو المسلك الذي تبحثه العذراء بين الاعتزال الورع، أو النشاط العام في العبادة، أو أعمال الإحسان. غير أن هذه قضايا حاسمة تستدعي الفصل فيها محلياً؛ وخلافاً «للمنتدى» حاول الكثير من الأعمال التالية ربط المعنى الداخلي للعذرية بممارستها التفصيلية. فقد حاول باسيل الأنقري أن يحدد نظاماً غذائياً ملائماً لضبط الشهوة الجنسية، لأن الغذاء اعتبر عنصراً ضرورياً في ذلك، وعليه فقد أشار باسيل إلى ضرورة النظر في ما يؤكل، وكم يؤكل، وحذر من تناول الكثير من الملح.[2] كما أن جيروم حثّ يوستوشيوم على تجنب الخمرة كما يتجنب السمّ.[3] وقد قيّد المؤلفين أين تذهب العذراء، مع أن كلاً منهما حدد أخطاراً متضادة. فقد ركز باسيل على الأخطار التي تتعرض لها العذارى في أثناء أعمال الإحسان للفقراء، مثل تحضير الجثث قبل الدفن، ومن خلال خدمتهن في الكهنوت. ودعاهن إلى التفكير في الأزقة التي يطلب منهن اجتيازها، وما هو الوقت من النهار، وهل يذهبن بمفردهن أو مع رفقة، وكذلك عمرها. والأهم من ذلك، لا بد أن يقمن بتلك النشاطات من دون تفكير في حساسيتهن الأنثوية التي يتحلين بها بطبيعتهن بخلاف ذلك.[4] أما جيروم فقد حذر من ناحيته يوستوشيوم من زيارة المتزوجات الرومانيات المحترمات.[5]

(1) Augustine, On Holy Virginity, 2.11, 52.

(2) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 8-10. انظر Teresa M. Shaw, «Creation, virginity and diet in fourth century Christianity: Basil of Ancyra»s On the True Purity of Virginity», Gender History 9.3 (1997), 579-96.

(3) Jerome, Ep. 22.8.

(4) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 19, 52.

(5) Jerome, Ep. 22.16.

كان الاهتمام منصباً على أن تتجنّب العذارى صحبة الرجال ما أمكن، وأن يتعدن عن الحمّامات، وأن تكون أيديهن وأقدامهن ورؤوسهن محجوبات تماماً عن الأنظار، وهو ما يعني أن العذارى لم يسلكن دائماً مثلما ينبغي، وأنهن قد ادعين الحق في حرية الحركة في الأماكن العامة، الأمر الذي اعترض بعض الأشخاص عليه على الأقل.(1) وقد كانت الوظيفة الخيرية لهؤلاء النسوة، موضوعاً لروايات متناقضة عن الفضائل: حذر باسيل الأنقري العذارى أن من الأفضل في بعض الحالات أن يتهمن بالفظاظة أو القسوة، من أن يتجولن من دون ضوابط.(2) وقد حددت هذه النصيحة حرية أولئك النسوة، وكفلت ذلك من خلال توالي الشروط حول سلوكهن المشرف.

من دون شك عززت تلك النصيحة جزئياً موقف من قدموها. كما عزّز تمجيد العذرية بوصفها متفوقة على الزواج من قبل الأساقفة العازبين مثل أثاناسيوس وأمبروز وأوغسطين سلطتهم الروحية في مواجهة رجال الدين المتزوجين والناس العاديين. وقد عبّر تقنين الممارسات الزهدية، والسلوك الأوسع الذي يجب أن تلتزم به العذارى المقدسات، عن سلطة كهنوتية فوق هؤلاء النساء والرجال. وكان أثاناسيوس واضحاً حول سلطته بحد ذاتها: فهو الخادم أو وكيل الأعمال المكلف من قبل أزواج العذارى الذين في الجنة، وبذلك فقد كان عليه أن يدفعهن إلى الالتزام المخلص بانضباطهن الزهدي.(3) غير أن مثل هذه النصوص تقيس أيضاً المدى المحدود لتلك السلطة المبنية بتلك الطريقة. وقد كان الهجوم على الزواج الروحي syneisaktism الذي رأيناه

(1) Athanasius (?), Treatise On Virginity, tr. Brakke, Athanasius, 304-5, 307.

(2) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 53, PG 30.776b-c. تعتقد سوزانا إلم Elm أن آريوس ربما يكون قد أعطى العذارى حرية حركة أكبر بسبب التهم الموجهة إليه بأنه تركهن يتجولن في الطرقات في حين أنني ارى هناك استغلالاً عدائياً للتناقض في التوقعات الاجتماعية المفروضة على هؤلاء النسوة، انظر Elm, Virgins, 352–3.

(3) Athanasius, Letter to Virgins, tr. Brakke, Athanasius, 285.

عند سيريان منتشراً في عدد من النصوص المتأخرة.[1] ومع ذلك فإن الشجب المتكرر لم يكن منعاً بسيطاً، إذ يشير تكرار الشجب إلى طول الاحتفاظ بهذه الممارسة في الكنائس المدنية، وكذلك تعبيرها عما كان يمكن لباسيل أن ينقده بوصفه «مسمىً خاطئاً للإحسان».[2] ومع أن المجامع منعت الزواج الروحي، فإن ذلك كان أيضاً غير فعال.[3] وقد اقتصر مجمع نيقية Nicaea في شجبه على رجال الدين، الذين يؤون مثل هؤلاء النساء، ولكنه استثنى أيضاً من «يعلون فوق الشبهات كلها».[4] وبالطريقة ذاتها تتضمن النصوص حملات عديدة على هجران العذرية من قبل نساء تزوجن.[5] وقد وصمت المجالس أولئك النسوة عن طريق منعهن من المشاركة في القربان المقدس.[6] وعلينا أن نضيف أن الاحتفاظ بمثال ديني كان بالنسبة لعائلات كثيرة يأتي في المنزلة الثانية بعد الميزة الاقتصادية أو الاجتماعية للزواج في أوقات الحاجة. ومع أن السلطة الدينية المؤسسة على الشجب لم تغير كثيراً من شكل الممارسة في هذا المضمار، فقد نال المؤلفون رصيداً أخلاقياً أكبر تمكنوا من توظيفه في موضع آخر.

---

(1) Eusebius of Emesa, On Virgins, 20-1; Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 43; Athanasius, Letter to Virgins, tr. Brakke, Athanasius, 298-301; Gregory of Nyssa, On Virginity, XXXIII.4; Jerome, Ep. 22.1.4. خارج هذا الجنس، هناك نصوص إضافية ضد الزواج الروحي. منها Chrysostom, Against those who live with Virgins, tr. E. A. Clark, Jerome, Chrysostom, and Friends (New York and Toronto: Edwin Mellon Press, 1979), 164-208.

(2) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 43, PG 30, 75b.

(3) Ancyra (AD 314), canon 19, in P. P. Joannou (ed.), Discipline generale antique (IVe-IXe), 2 vols. (Rome: Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, 1962) vol. 1.2, 70; Carthage (AD 345), in C. Munier (ed.), Concilia Africae, A.345-A.525, CCSL 149 (Turnhout: Brepols, 1974), 5.

(4) Nicaea (325), canon 3, tr. Elm, Virgins, 48.

(5) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 37; Eusebius, On Virgins, 5؛ انظر أيضاً Jerome, Ep. 22.6, 22.13; and Basil (?), Ep. 46.

(6) على سبيل المثال، Concil of Elvira (306), canon 13, tr. Elm, Virgins, 26.

سكن معظم الزهاد في مسكن، أو مع زاهد من الجنس المخالف لجنسه، وهو ما يخالف المثال الذي تعكسه الكثير من نصوصنا، ولكنه كان من المقبول أيضاً أن تعيش الأنثى العذراء التي ليس لديها عائلة، مع امرأة أخرى ذات وضع مشابه من أجل الصحبة والحماية المتبادلتين.[1] وفي بعض المناسبات كان عبيد زاهد غني، يعتقون ليصبحوا زهاداً أشقاء، يشكلون معاً ما يشبه جماعة أخوية في إطار أهل المنزل. ويشير جيروم إلى أنه في مثل هذه الحالات كان من النادر تجاوز المسافات الاجتماعية بين هؤلاء العذارى بالقدر الكافي إلى درجة الأكل معاً.[2] وربما نعثر على تجمع أسرة من الزهاد في رسالتين من بدايات القرن الرابع في مصر، حيث تعرض الرسالتان شخصية اسمها ديديم Didyme وأخواتها اللواتي ينخرطن في تعاملات صغيرة مختلفة، تدور حول النعال (الصنادل) والعنب وبيضة نعامة.[3] إن البنية الداخلية لمثل تلك المجتمعات (ربما الصغيرة) للنساء الزاهدات مخفية عنا تماماً، مع أننا نلمح في بعض الأحيان واحدة من الأخوات تأخذ موقع الرئيسة.[4] غير أن النصوص المبكرة لا تتحدّث عن مجتمعات الأخويات الكبيرة للرجال أو النساء، والتي لم تكن موجودة في الكنائس المدنية قبل منتصف القرن الرابع. ومن المستحيل أن نعرف على وجه التأكيد عدد العذارى الموجودات من بين السكان المسيحيين، أو ما هي النسبة التي مثلنها بوصفهن جماعة، في مكان ما خلال آخر القرن الثالث، والرابع، وبداية القرن الخامس. وربما تكون تلك الأعداد عرضة للمبالغة، في الحالات النادرة التي تذكر فيها الأعداد في مصادرنا الأدبية. وكل ما نستطيع تأكيده هو أنهن شكلن أقلية نامية.[5]

(1) Eusebius, On Virgins, 22.

(2) Jerome, Ep. 22.29.

(3) James E. Goehring, «The origins of monasticism», in H. W. Attridge and G. Hata (eds.)), Esebius, Christinity, and Judaism (Leiden: Brill, 1992), 243.

(4) مثال، Athanasius, Life of Antony, 54 (أخت أنطون وهي عجوز).

(5) ادعى إيبيفانيوس أن آريوس قد اجتذب دعم سبعمئة عذراء في الإسكندرية (Elm, Virgins, 352).

تمتعت العذارى في الإسكندرية بحرية حركة كافية، لدرجة أن بعضهن تمكّن من الحج إلى بيت لحم والقدس.[1] ولم يكن هناك زمن محدد بذاته للرهبانية، أو لتكريس الفتاة للقداسة. وعلى سبيل المثال، فقد تم تكريس أسيلا Asella في روما، وهي طفلة في العاشرة من عمرها.[2] وقد سعى باسيل القيساري، إلى فرض حد أدنى من العمر في حدود الستة عشر أو السبعة عشر عاماً.[3] وربما تقوم أنثى عذراء أكبر سناً، بتدريب الطفلة على الانضباط الزهدي المتوقع منها.[4] وقد شجع باسيل الأنقري، الزاهدات الإناث على جعل أنفسهن أشبه بالرجال.[5] وقد لبس بعضهن السواد، ولبست أخريات ملابس يلبسها عادة الرجال، وقصّرن شعورهن مثل الرجال، على الرغم من أن الممارستين الأخيرتين لعنهما مجمع غانغرا Gangra، الذي ربما انعقد في العام 355.[6] وكانت حياة الزهاد التعبدية متركزة حول الصيام والمزامير، الأمر الذي يمكن للقادر على القراءة أن يفعله في البيت، حيث يقرأ المزامير، بينما يحضر قيام آخر الليل بانتظام إلى الكنيسة.[7] وقد امتنع كثيرون جداً عن شرب الخمر. وفي روما، وكانوا يزورون مزارات الشهداء بشكل دؤوب، كما يحضرون الجنازات استناداً إلى نصيحة جيروم المقدّمة إلى يوستوشيوم بشأن ما يجب تجنّبه، وما امتدح أسيلا

وعدّ كريسوستوم (Homilies on Matthew, 66.3) ثلاثة آلاف أرملة وعذراء في أنطاكية. كما عدّ فالاديوس (Lausiac History, 67.1) حوالي ألفي عذراء في أنقرة مع بدايات القرن الخامس.

(1) Athanasius, Letter to Virgins, tr. Brakke, Athanasius, 292.

(2) Jerome, Ep. 24.2.

(3) Basil, Ep. 199, canon 18.

(4) Jerome, Ep. 127.5.

(5) Basil of Ancyra, On True Putity of Virginity, 18.

(6) Jerome, Ep. 22.27; Council of Gangra, canons 13 and 17, in Joannou, Discipline, vol. 1.2, 94-5, 96. انظر أيضاً Jerome, Ep. 24.3 and 4 (اللباس الرث والداكن). وبالنسبة إلى التشريعات الإمبراطورية المعارض لقص النساء شعورهن على هذا النحو، انظر Elm, Virgins, 218.

(7) Anon, On Virginity, III.56. انظر أيضاً Athanasius, Encyclical Letter, 4; Eusibius, On Virgins, 13; Athanasius (?)Treatise On Virginity, tr. Brakke, Athanasius, 305.

بسببه.[1] وقد امتدح جيروم أسيلا بسبب زيارتها للأضرحة بشكل خفي، وهي خدعة ذكية حلت على الورق التوتر القائم بين الفضيلتين المتضاربتين. وقد ارتفع احترام هؤلاء العذارى المقدسات عن طريق العادة المتبعة في بعض المناطق في ذكر العذارى الراحلات خلال طقوس القربان المقدس، مع أن ذلك لم يصل درجة التمجيد التي أسبغت على الشهداء.[2] ولم يكن مطلوباً من العازبين أن يلتزموا بالفقر التام أو الجماعي، والحقيقة أن كثيرين لم يفعلوا ذلك.[3] وفي هذا الجانب، تفاعلت العوامل الاقتصادية والاجتماعية. فقد اعتمد كثير من الإناث العذارى الصغيرات على ثروة العائلة، لتوفير البيت والأمان. أما خارج منزل العائلة، فلم يكن في مقدور كل زاهد أن يتكل على الصدقات الممنوحة من إخوانه المسيحيين.

إذا لم تكن العذارى المقدسات قد عشن دائماً بحسب الطريقة التي اعتقد من كتبوا حول العذرية أن عليهن الالتزام بها، فهل شاركن أولئك المؤلفين فهمهم النخبوي للعذرية؟ في فصول سابقة كان من الضروري التمييز بين القراءات المختلفة للممارسات الشائعة. فهل علينا التمييز بين الاعتقادات الأكثر شيوعاً والفهم النخبوي للعذرية في أوساط الزهد الواسع الذي يهدف إلى الاستيعاب التأملي لله؟ من الصعب على نحو مدهش العثور على فهم مختلف. وقد أورد جيروم وصفاً لأولئك الزهاد الذين «يدعون» أنهم مغلوبون بالأسى، وأنهم يقومون بفترات صوم طويلة.[4] ولا شك في أن الصوم قد احتفظ بمعناه، بوصفه علامة على الحداد والتوبة، ولكن الزهاد ربما فهموا هذه التوبة في إطار صورة

(1) Jerome, Epp. 22.17 and 27, 24.4. بالنسبة إلى الجنازات انظر Anon, On Virginity, II.37.

(2) Augustine, On Holy Virginity, 46.

(3) Augustine, On Holy Virginity, 4; Jerome, Ep. 22.38. بالنسبة إلى راهب مصري احتفظ بملكيته انظر E.A. Judge, «The earliest use of monachos for «monks» (P. Coll, Youtie 77) and the origins of monasticism», Jahrbuch fur Antike und Chritentum 20 (1977), 72-89, at 82.

(4) جيروم، Jerome, Ep. 22.28.

تأملية أكبر. وعندما يحض أوغسطين العذارى على التأمل في معاناة المسيح الإنسان، وكذلك في تواضعه، فإنه يفترض أنهن يألفن تأمل الإلوهية: «أنت حرة وقلبك خال من روابط الزواج. حدقي في جمال من يحبك، تأمليه على أساس أنه يساوي الآب، واخضعي لأمه؛ بصفته واحداً يظل رباً في السماء، في حين يصبح خادماً على الأرض؛ وبصفته واحداً خلق كل شيء، وخلق بدوره وسط جميع الأشياء».[1] ويتحرك البناء الخطابي لهذا المقطع ضمن ما يؤخذ على عواهنه، إلى ما يجب أن يعاد النظر فيه. وقد أقر مبحث غريغوريوس النيصي أن الناس عموماً قد نظروا إلى الحياة العذرية على أنها حياة خالية من الفساد.[2] وعليه فإن الفجوة بين النخبة والعادي تصبح أقل مما ظهر في الفصول السابقة. لقد نظرت العذارى إلى أنفسهن على أنهن عرائس المسيح اللائي دخلن فعلاً حياة الجنة الملائكية بكبحهن للشهوات.

أوريغينوس والرهبنة المصرية: I – أنطونيوس المصري

في الإسكندرية ألهمت تعاليم أوريغينوس الزهدية وفقره بيريوس Pierius رئيس مدرسة تعليم المبادئ الدينية في العقود الأخيرة من القرن الثالث، الذي أكسبه وعظه البليغ، وكتاباته، وحياته من دون ممتلكات، كنية «أوريغينوس الصغير».[3] ووجدت مقاطع من عظات لأوريغينوس في منتصف وأواخر القرن الثالث، وكذلك أعمال أخرى في مواقع مصرية عديدة. وهناك على الأقل مخطوطان لعملين لأوريغينوس يبدو أنهما أدرجا في فهرس المكتبة المصرية الذي وضع قبل العام 312.[4] وفي مطلع القرن الرابع، ربما أثّر زهد أوريغينوس

(1) Augustine, On Holy Virginity, 55, tr. P. G. Walsh, De bono coniugali De sancta virginitate (Oxford: Clarendon Press, 2001), 65.

(2) Gregory of Nyssa, On Virginity, 1.

(3) Eusebius, Church History, VII.32.27; Jerome, De viris illustribus, 76.

(4) انظر C. Roberts, Manuscipt, Society and Belief in Early Christian Egypt (London: Oxford Univrsity Press, 1979), 9, 24, 63; Roberts, «Two Oxford papyri», ZNW 37 (1938), 184-8.

في هيراكاس Hieracas، وهو شارح مصري للنص المقدس من ليونتوبولس Leontopolis في جنوبي دلتا النيل، وكان إيبيفانيوس قد عده هرطوقاً، ولكنه اعتبر مع ذلكَ «مدهشاً في زهده». وقد شكل أتباع هيراكاس مجتمعات منع فيها الزواج، ومورست الطهرانية، واعتمدوا نظاماً غذائياً من دون لحوم وخمر.[1] ومع أن النفوذ الذي مارسه أوريغينوس على الرهبنة المصرية كان موضوع نزاع، فمن المرجّح أنه، كما سنرى لاحقاً، أثّر تأثيراً عميقاً (وإن يكن بشكل غير مباشر) في التقاليد شبه الزهدية المرتبطة بأنطونيوس المصري الذي يلقب «بأبي الرهبان».

كتب أوريغينوس، في تأمله في رحلة موسى أثناء الخروج، أنه قبل بلوغ الروح مرتبة الكمال، فإنها تسكن الصحراء حيث يتم تدريبها على تعاليم الرب، ويتم امتحان إيمانها بالإغراءات. وبنموها باتجاه الفضيلة، تقاد الروح من امتحان إلى امتحان تالٍ، قبل أن تعبر في النهاية إلى أرض الميعاد.[2] وفي حوالي عام 285، أخذ أنطونيوس المصري هذه الاستعارة على معناها الحرفي، وانسحب إلى الصحراء. وكان قد تبنى بالفعل الحياة الزهدية التي وضعته في صراع مع القوى الشيطانية. وفي حوالي عام 270، عندما بلغ العشرين من عمره تقريباً، كان قد تخلى عن جزء كبير من ثروته العائلية، وترك شقيقته لتربى عذراء مكرسة في رعاية عذراء أخرى، والتزم قرب منزله السابق حياة زهدية مع عزلة جزئية، تلقى فيها التدريب على يد زاهد آخر من الجوار. ويصفه أثاناسيوس في «حياة أنطونيوس» في صورة طالب مجد، يقلد أفضل ما لدى أساتذته. فقد تعلم منهم ممارسات الصوم، والتأمل في النص المقدس، والعمل اليدوي والصلاة، وإعطاء الصدقات، وتخفيض ساعات نومه على الأرض. وكانت خطوته الأولى باتجاه قبر في مقبرة القرية.[3] وبعد ذلك غادر

(1) Epiphanius, Panarion 67.1, 3. انظر أيضاً Elm, Virgins, 339-42.

(2) Origen, Homilies on Numbers, 27.5.

(3) Athanasius, Life of Antony, 3-4, 7-8.

أنطونيوس تلك القرية، وانطلق إلى الصحراء في مكان يقع عند منتصف الطريق، بين ليكوبولس Lycopolis والإسكندرية.[1] ولا نعرف إذا كان أول من فعل ذلك، ولكننا نعرف أن ذلك لم يكن ممارسة شائعة. وسكن أنطونيوس في قلعة مهجورة قرب بسبير، وظل فيها حوالي عشرين سنة في عزلة رمزية، اجتذبت تدريجياً الزوار من طالبي المشورة أو المساعدات الأخرى.[2] وعلى الرغم من أن المتوحّد قد غادر عزلته لزيارة الإسكندرية خلال الاضطهاد من قبل ماكسيمن دايا Maximin Daia حوالي 311–313، فإنه عاد إلى عزلته في مكان أكثر نأياً. وفي هذا المكان حرص أنطونيوس على عزلته، وكتب الإرشادات لمن سيدخل سلك التنسك.[3] ويمكن التعرف إلى تنامي سلطته بوصفه شارحاً للحياة الزهدية عن طريق رسائل التعليمات التي أرسلها إلى المتوحدين الآخرين، وهي ما نجده في «الحياة» لأثاناسيوس، وفي ظهور أنطونيوس مصدراً للمشورة المرجعية في «أبوفثغماتا باتروم Apophthegmata Patrum وفي أقوال «آباء الصحراء» المجموعة والمرتبة في عملية طويلة بدءاً من بدايات القرن الخامس.[4] وقد امتدت هذه السلطة الرهبانية أحياناً لتشمل قضايا كنسية أوسع.

وساند أنطونيوس الزهاد الموالين لنيسين Nicene في الإسكندرية، عن طريق الرسائل لأولئك الذين في مواقع القوة، وعن طريق زيارة في العام 337 أو 338.[5]

---

(1) G. Bartelink, Vie d»Antoinine, SC 400 (1994), 44.

(2) Athanasius, Life of Antony, 12-14.

(3) المرجع نفسه، 46، 49، 5-54.

(4) للاطلاع على مقدمة عن أبو فثيغماتا، انظر: Douglas Burton-Christie, The Word in the Desert: Scipture and the Quest for Homilies in Early Christian Monasticism (Oxford University Press, 1993), 76-103.

(5) Athanasius, Life of Antony, 69-71, 86; Historia Arianorum, 14; Festiva Index, 10.
للاطلاع على بحث حول ما إذا كانت زيارة أنطوان بناء على طلب أثاناسيوس. انظر: Elm, Virgins, 364.

وغالباً ما يتم استبعاد الرسائل السبع المنسوبة إلى أنطونيوس، على أساس أنها غير أصلية، ولكن باحثين يقودهم صموئيل روبنسون Rubenson يقرّون الآن بصحة نسبتها إلى أنطونيوس.[1] تخاطب «الرسالة 1» المبتدئين في النسك، أو الحياة الدينية، وهي مهمة جداً في فهم رؤية أنطونيوس للمشروع الزهدي. إننا مطالبون جميعاً بالتوبة من خلال القانون المودع فينا منذ خلقنا، عن طريق القانون الموسوي، وعن طريق المعاناة الناجمة عن الخطيئة. وتتطلب التوبة الطهارة، وهو ما يفتح العقل للحكمة الممنوحة من الروح، ويهزم الفوضى الموجودة في الجسد والنفس. إن هذه الفوضى هي بشكل كبير مسألة رغبات خاطئة، وهو ما يفهمه أنطونيوس بوصفه حركات غير ملائمة تجد أصلها في الاستهلاك المفرط والإغواء الشيطاني.[2] وتدين الأنثربولوجيا بالكثير لأوريغينوس الذي ميّز بين النوازع الطبيعية للروح، والشوائب الواجب إزالتها، إذا كان لحيوية الروح وفضائلها أن تتلألأ.[3]

ينصح أنطونيوس من سيصبح راهباً، كيف يتصرف مع المشاعر الخاطئة التي تؤثر في كل جزء من أجزاء الجسد. فالأُذن يجب أن تدرب على عدم الاستمتاع بالثرثرة الشريرة. والحركات الخاطئة للروح – التفاخر، والكراهية، وعدم الصبر– تتم مواجهتها عن طريق حياة تأسست على فترات صوم طويلة، والسهر للتعبد، والكثير من الدراسة لكلمة الرب، والإكثار من الصلاة، وكذلك نبذ العالم والأشياء الإنسانية، ومن ثم التواضع والندم.[4] ويلغي الزهد السقوط، مما يعيد الجسد إلى وضعه الملائم، وهو الوضع المناسب لدعم الحياة الروحية. ويقتبس أنطونيوس في «الرسالة 1» مرتين عبارة بولس التي يقول فيها: «أنا

(1) من أجل ترجمة إنجليزية لهذه الرسائل كما تم بناؤها اعتماداً على نسخ قبطية وعربية ولاتينية وسريانية، انظر S. Rubenson, The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 197-231

(2) Antony, Letter 1, in Rubenson, Letters, 197-9 .

(3) Origen, Homilies on Joshua, 22.4.

(4) Antony, Letter 2, in Rubenson, Letters, 202.

أخفي جسدي، وأخضعه» (1 كورنيثيين، 9: 27). ويمثل الجسد المنقى بالروح ذلك الجسد الروحي الذي سنتلقاه يوم البعث.

يجب أن يظل الجسد في مكانه الملائم، لأن الإنسان «كائن عاقل»[1] ويجب أن يعرف نفسه في جوهره العقلي، أو «ماهيته الروحية».[2] وهذا يقود المؤمن إلى الله، وإلى إرادة الله في الخلق: «إن الذي يعرف نفسه يعرف أيضاً تدبير الخالق وما يفعل لمخلوقاته».[3] إن الزهد لا يساعدنا في شيء إذا فشلنا في ممارسة الاستبصار اللازم للحروب الروحية التي نجد أنفسنا الآن في خضمها. لقد ربح المسيح للمؤمنين بعث الأجساد من الموت، ولكن أنطونيوس يفضل أن يكتب حول بعث القلوب أو العقول المرفوعة من الأرض.[4] ويبدو تأثير أوريغينوس في أنطونيوس قوياً.[5] وقد كتب أوريغينوس «مثلما تصبح بئر المرء التي هي كلمة الرب آباراً وينابيع وأنهاراً لا حصر لها، فإن روح الإنسان قادرة على احتواء الآبار، والجداول والأنهار وإنتاجها. غير أن... الآبار التي في روحنا تحتاج إلى من يحفرها. ولا بد من أن تنظف، ويزال منها كل ما هو أرضي، حتى تنتج تلك الآبار الروحانية التي وضعها الله فينا ماء نقياً وصحياً».[6] وفي عملية الحفر، يقدم النص المقدس مساعدة ثمينة، وقد رأى روبنسون أن تفسير أنطونيوس للنص المقدس يدين في طريقته كثيراً لأوريغينوس.[7] ويرى

(1) Letter 2, in Rubenson, Letters, 203, 204.

(2) Letter 2, in Rubenson, Letters, 205.

(3) Letter 3, in Rubenson, Letters, 206.

(4) Letters 2, 3, 6 and 7, in Rubenson, Letters, 204, 207, 22, 227.

(5) Rubenson, The Letters, 60. 66-7, 71, 76-8; P. Bright, «The combat of demons in Antony and Origen», in W. A. Bienette and U. Kuhneweg, Origeniana Septima (Leuven: Peeters, 1999), 339-43; J. Roldanus, «Origen, Antoine et Thanase: leut interconnecxion dans et les Letters», SP 26 (1993), 389-414.

(6) Origen, Homilies on Numbers, 12.1.5, tr.A. Squire, Asking the Fathers (London:SPCK, 1973), 107.

(7) Rubenson, Letters, 72. يشير وروبنسون (المرجع نفسه، 51) أيضاً إلى أن اقتباس أنطوان المنتظم من الأمثال 9:9 (اعط حكيماً فيكون أوفر حكمة)، عندما يعتذر في ختام رسالته عما حذفه يجد

أنطونيوس استمرارية عميقة بين العهدين القديم والجديد: والكنيسة بيت الحق، أسسها موسى، بينما كان في إمكانه مخاطبة أتباعه النساك أو الرهبان بوصفهم «أبناء إسرائيل المقدسين».[1]

وفي منطقة أرسينو Arsinoë، انتشرت المجتمعات شبه المنعزلة حيث سمحت الأكواخ المبعثرة بفترات من العزلة النسبية التي تتخلّلها تجمعات للصلاة في الكنيسة. وهناك موقعان اشتهرا بسرعة: نيتريا Nitria وكيليا Kellia (الصوامع). كانت نيتريا تبعد ستين كيلومتراً جنوب الإسكندرية ويقال إن مؤسسها هو أمون Amoun، وهو رجل متزوج قرر مع زوجته أن عليهما أن يذهبا كل في طريقه، بغية الالتزام بحياة زهدية.[2] وكان الرهبان يتجمعون من صوامعهم الفردية، من أجل الطقوس يومي السبت والأحد. وفي العام 338 أسس أمون بمباركة أنطونيوس صومعة كيليا في موقع أبعد، حيث أصبح بإمكان الرهبان الذين عاشوا سابقاً في نيتريا، طبقاً لروفينوس Rufinus أن يشغلوا صوامع أكثر بعداً بعضها عن بعض، ولكن اللقاء في الكنيسة يومي السبت والأحد كان لا يزال قائماً. وتم استكشاف الموقع بين عامي 1965 و1990 وتبين أن كل صومعة تضم ما بين اثنتين إلى أربع غرف داخل ساحة غائرة. وكل ساحة تحتوي بئراً، وفي كل بيت كنيسة صغيرة، محددة بواسطة كوّة في الجدار المواجه للشرق.[3] وكان بالقرب من الكنيسة عند محيط الموقع مركز يتم فيه تخزين الهدايا التي تتلقاها الجماعة، بغرض توزيعها على أفراد

ما يماثله عند أوريغينوس، ولكنه لا يستخدم عند الثاني بالطريقة ذاتها. انظر Antony, Letters, 2, 3, 6, 7, in Rubenson, Letters, 205, 209, 224, 231; Origen, Homilies on Leviticus, 1.1 (SC 286, 70), and Origen, Homilies on Numbers, 14.1 (SC 442, 162).

(1) Antony, Letters, 5, and 6, in Rubenson, Letters, 212, 216.

(2) Palladius, LausiacHistory, 8.

(3) G. Descoeudres, «Le desert des Kellia», in Connaissance des Peres de L»Eglise 72 (1998), 31-2 «» في «12.31-2 (1998).

الرهبان، أو تمنح للحجاج المحتاجين.

تنعكس هذه الرهبنة شبه الانعزالية أيضاً في «أقوال آباء الصحراء» Sayings of the Desert Fathers المعروفة لدينا في مجموعات مختلفة منظمة إما هجائياً حسب اسم الأب الذي تم تسجيل قوله، وإما منهجياً بحسب موضوعاتها.[1] وقد بين غراهام غود Gould، أن هذه الأقوال شاهد على الحياة المشتركة المنبثقة في مصر السفلى (وادي النطرون حالياً)، في موقع أبعد جنوباً من نيتريا وكيليا. وتلقي الأقوال ضوءاً على العلاقة بين «الأب» وتلميذه. في البداية يعلمه الأب النواحي العملية في الحياة الزهدية، ثم يدربه فترة أطول على معرفة الذات والفضائل ولا سيما التواضع وخشية الله. أما الطاعة فإنها تقود المبتدئ في الاتجاه الصحيح عن طريق مقاومة التفاخر: «قال الرجل العجوز، «إذا رأيت شاباً يصعد إلى السماء برغبته الخاصة فأمسك بقدمه واسحبه إلى الأسفل، لأن ذلك خيرٌ له»».[2] ولكن الطاعة لا يمكن فرضها مع أنها مطلوبة. وإذا قرر التلميذ ألا يطيع، فإن على الأب أن يتعايش مع عدم طاعته. وقد أعاد غود بناء نوع المجتمع غير الصارم الذي صارع الرهبان لتأسيسه، مع التأكيد على الفقر، وعلى جهد الفرد العملي، والاتصاف أيضاً بنزعة داخلية للإحسان، وعدم إطلاق الأحكام، وضبط الغضب. ومما يذكر أن الأب أموناس Ammonas، وهو من تلاميذ أنطونيوس، قد قال: «لقد قضيت أربعة عشر عاماً في سيتس Scetis أسال الله ليلاً ونهاراً أن يمنحني النصر على الغضب».[3] وتشارك النساك

(1) المجموعات الأساسية هي Collectio Graeca Alphabetka or Alphabetikon (GA), PG 65, 72-440 tr. B. Ward, The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabatical Collection (London and Oxford: Mowbrays, 1975); Collectio Graeca Anonyma (GN), fr. tr. By L. Regnault, Les Sentences des Peres Du desert: Serie des anonyms (Solesmes, 1985); the Collectio Graeca Systematica (GS); and the Collectio Latina Systematica (PJ), PL 73, 855-1022.

(2) Apophthegmata Patrum, GN, 244, tr. Graham Gould, The Desert Fathers on Monastic Community (Oxford: Clarendon Press, 1993), 29.

(3) Apophthegmata Patrum, GA, Ammonas 3, tr. B. Ward, The Sayings, 22.

في رؤية زهدية واحدة، ولكن الشكل الدقيق لهذا الزهد، ومدى دقة الصوم، وكم عدد مرات زيارة الجار، ومتى تقرأ، وتعمل، كانت تختلف من راهب إلى آخر.

في أعقاب سنة 356 تمثّلت نسخة من هذا الزهد الصحراوي في شخص أنطونيوس عن طريق أثاناسيوس في كتابه «حياة أنطونيوس».[1] ويصف أثاناسيوس أنطونيوس بعبارات تسبغ عليه عباءة أنبياء العهد القديم من قبيل موسى، وإيليا، وأليشع.[2] كان نزاع الناسك مع الشياطين نشاطاً مسيحياً جديداً، وشكلاً جديداً للشهادة: كان أنطونيوس «يقدّم يومياً الشهادة في فهمه للحق والباطل، ويحارب في النزاعات من أجل الإيمان».[3] وهكذا فقد زود الأسقف الراهب بسلطة الأنبياء والرهبان، ليشهد حقيقة مسيحية النيقاوية [نسبة إلى نيقيا]، ويشجب الأريانية.[4]

شدّد العمل على الالتزام العميق للقديس.[5] وقد علم أنطونيوس الالتزام للآخرين، وادعى المؤلف تلك التعاليم لنفسه في رده على السؤال عن «حياة» تلهم الآخرين الحماسة نفسها.[6] وكان المقصود بهذه الفضيلة أن تكون آسرة؛ فهي الدفاع الضروري ضد تطلع مقابل عند العدو.[7] وقد أكد أثاناسيوس بوضوح أن «حياة أنطونيوس تزود الرهبان بنموذج للزهد» كما شدد على أن هذا النموذج كان ملهماً للعذارى فضلاً عن الرجال.[8] وقد أكد كتاب «حياة أنطونيوس» على أن هذا النموذج أصبح مؤثراً على امتداد الإمبراطورية.

(1) G. Bartelink, Vie d»Antoinine, SC 400, 27.

(2) Athanasius, Life of Antony, 7, 34, 54.

(3) المرجع نفسه، 12. 46. 47. SC 400, 166, 258, 262.

(4) المرجع نفسه، 82.

(5) المرجع نفسه، 3. 4. 7. 11. 13. 46. 50. 93. SC 400, 136, 138, 140, 150, 164, 166, 168, 170, 260, 270, 372.

(6) المرجع نفسه، Prol, 2, 5, 15, 16, 18, 46, 55, 89, 91, 94.

(7) المرجع نفسه، 86، 88.

(8) Life of Antony, Preface, 3 and 88, SC 400, 126 and 360-2.

وكانت هناك نسخة قبطية تقرأ في مصر. وفي أقل من خمس سنوات كانت هناك ترجمة لاتينية قام بها إيفاغريوس Evagrius الأنطاكي، ومن المحتمل أن نسخة لاتينية أخرى قد تم تداولها. ويشير «اعترافات» أوغسطين إلى المدى الذي أثبت فيه ذلك النموذج أنه مصدر إلهام: حيث وقع موظفان إمبراطوريان على الكتاب في بيت لبعض الزهاد في تراير Trier. وتضمن أحد التوقيعين: عبارة «بدأ يحدث تغير في ذلك الموضع الخفي في داخله» حيث يمكن لله وحده رؤية ذلك، وعبارة «كان عقله قد تجرد عن العالم». ولم يتخل الرجلان عن وظائفهما من أجل الحرب المجيدة لحياة الزهد فحسب، بل أصبحت المرأتان المخطوبتان لهما عذراوين مكرستين للقداسة.[1]

أوريغينوس في الشرق- باسيل القيصري

سنرى المزيد من تأثير أوريغينوس في الرهبنة المصرية لاحقاً في هذا الفصل، لكنني أتفحص فيما يلي كيف أثر أوريغينوس في تطوّر الحياة الدينية في مكان آخر من العالم الإغريقي- الروماني من خلال كتابات باسيل العظيم (نحو 330- 378)، أسقف قيصرية منذ عام 370. ولم يمض وقت طويل بعد الانتهاء من الدراسة الأدبية والفلسفية في أثينا، وبعد التعميد في العام 357، حتى أصبح باسيل زائراً متحمساً للرهبان شبه المعتزلين في مصر وفلسطين. وتخبرنا رسالة متأخرة، كيف أعجب بانضباطهم الذاتي بالصوم، ويقظتهم في أثناء الصلاة، وهو ما يمثل حياة بليغة في مشاركة المسيح موته، لكي يصبحوا غرباء في هذه الدنيا، ولكن مواطنين في الجنة.[2] وبعد عودته من مصر، انسحب إلى منطقة معزولة على أرض أسرته في أنيسي Annesi. وهناك، صار بإمكانه، على نحو شبه انعزالي، أن يصلي في عزلة، وأن يعبر نهر إيرس Iris إلى المنزل الذي حولته أخته ماكرينا Macrina إلى

(1) Augustine, Confessions, VIII.6.15, tr. M. Boulding, Confessions (New York: New City Press, 1997), 197.

(2) Basil, Ep. 223.2.

أخوية للإناث الزاهدات. وهنا أيضاً في الفترة ما بين 358 و365، درس باسيل تفسير أوريغينوس للنص المقدس مع غريغوريوس نازيانزن Nazianzen.[1] ولكن ذلك الانسحاب الزهدي كان ينقطع بشكل متكرر بسبب متطلبات الكنيسة الأوسع: كان باسيل قارئاً في الكنيسة، ثم أصبح عضو مجلس الكهنوت، وقد ترك في عام 365 الحياة شبه الاعتزالية بصورة قطعية ليساعد الأسقف الكبير لقيصرية. وكان إلهامه في ذلك آتياً من يوستاثيوس Eustathius (ولد نحو سنة 300) وهو رجل دين زاهد في قيصرية والقسطنطينية، أصبح أسقفاً لسبسطية Sebaste في عام 356، وكان قد زار باسيل في أنيسي في السنوات التالية.[2] ومن خلال هذه المصفوفة التي تشتمل على الفلسفة اليونانية، والتأمل في النص المقدس المسيحي، والخبرة الرهبانية، طوّر باسيل رؤية زهدية تشبه أوريغينوس، وتحتفظ بخصوصية ذاتية في آن معاً، في الوقت الذي دافع فيه عن حياة الزهد، وشرع لها في علاقة قريبة بالكنائس المدنية.

وقبل أن يغادر باسيل أنيسي، كتب أن الصلاة تطبع «فهماً واضحاً لله في داخل الروح» بفضل إقامة الله فيها، من خلال «التذكّر المتواصل» الذي لا ينقطع بسبب «الاهتمامات الدنيوية». وعليه يصبح العقل غير «ملقى في الفوضى بسبب عواطف غير مرئية»، ومن يحب الله، يترك كل شيء، وينسحب إلى جوار الله، ويهجر تلك الأشياء التي تحفزنا على عمل الشر، كما يكرس

(1) Socrates, Church History, IV.26. التعليق على نشيد الإنشاد كان ولا بد معروفاً لجامعي «فيلوكاليا»، وهما باسيل وغريغوري على ما يعتقد، لكن هناك شكوكاً حول دور باسيل في التأليف. انظر Marguerite Harl, Origen: Philocalie, 1-20, Sur les Ecritures, SC 302 (1983), 24. للحصول على بحث عن اطلاع باسيل على كتاب أوريغينوس «مواعظ عن الأعداد»، انظر J. Gribomont, «Esoterisme et tradition dans le Traite du Saint-Esprit de saint Basil», in Occumenica, an Annual Symposium of Ecumenical Research (Minneapolis: Augsburg Press, 1967), 22-58.

(2) Basil, Ep. 223.5; Elm, Virgins, 107, 125, 212.

نفسه للممارسات التي تقود إلى الفضيلة».[1] إن هذا الرأي شائع بالطبع من الفلسفة الأفلاطونية ومن لاهوت أوريغينوس الزهدي.[2] وتعد العزلة بالغة القيمة، لأنها تساعد المرء في عزل نفسه عن الملذات والاهتمامات الدنيوية، ليخلص نفسه لله «من دون ملكية، أو معاش، أو ارتباطات عامة». وفي معزل هادئ يتم قطع النوم بفترات من الصلاة، ويستطيع الزاهد أن يدرّب عقله بالقراءة المتكررة في النص المقدس، وترتيل الترانيم، والصلوات التي تبقي العقل مركزاً على الله. ويتجلى التواضع والأسى في مظهر الزاهد الأشعث، وفي ملابسه الرثة وردائه الكهنوتي وحزامه، وهو ما حدّده باسيل بعناية.بما في ذلك وصف الغذاء المكون من الخبز والماء والخضر التي تؤكل مرة واحدة في اليوم. أما الرفقة التي كان لا بد منها للتلطيف من هذه العزلة فقد كان يجب أن تتصف بالانضباط والحرص على كيف ومتى، يتم الكلام.[3]

ومع ذلك، فقد شدد باسيل في كتاباته المتأخرة على أن العزلة وحياة الصلاة التي تهيئ لها، يجب أن يتم إخضاعها بقوة لأمر المسيح بأن تحب جارك. ولذلك فإن الحياة الزهدية في صحبة الآخرين أفضل من العزلة: «إن حب المسيح لا يسمح لنا بأن ينشغل كل منا باهتماماته الخاصة... إن لحياة العزلة هدفاً واحداً فقط، وهو خدمة احتياجات الفرد. لكن ذلك يدخل بوضوح في نزاع مع قانون الحب».[4] لذا لا بد من الانسحاب من المجتمع الذي فهم أولاً على أنه حاسم من أجل العبادة التأملية، على شكل انسحاب مجازي من

(1) Basil, Ep. 2.4.

(2) بالنسبة لهذه الخلفية الأفلاطونية المحدثة العامة لا المحددة عن «الرسالة 2»، انظر Rist, «Basil»s «Neoplatonism»», 213.

(3) Basil, Ep. 2.3-6.

(4) Longer Rules, 7.1, PG 31.928d-929a, tr. A. Holmes, A Life Pleasing to God: The Spirituality of the Rules of St Basil (London: Darton, Longman and Todd, 2000), 139

رغبات المرء الخاصة.[1] كان من الصعب تحقيق نكران الذات من دون شكل معين من الانسحاب الفعلي من الحياة في وسط الجموع، ولكنه أصبح يعني الآن العضوية في المجتمع المسيحي الملائم. وقد دعا باسيل جماعة من النسّاك المتوحّدين، التجمّع معاً في جماعة، وأرسل زاهداً ليشرف على تطوّرهم بوصفه رئيسهم.[2]

سئل باسيل من قبل العديد من الزهاد عن أفضل الطرق لقيادة هذه الحياة المشتركة، وتشتمل العديد من رسائله على إجابات محددة.[3] وقد جمعت هذه القواعد المعدة كيفما اتفق، وتم جمعها معاً، وتحريرها في حياة باسيل، وأيضاً بعد وفاته بمدة طويلة، حيث شكلت مجموعة نافذة من الأنظمة التي احتلت مكانة مهمة في تكوين الرهبان البيزنطيين والبندكتيين الغربيين. وقد ترجم روفينوس مجموعة مبكّرة إلى اللاتينية لرئيس دير إيطالي يدعى أورساكيوس Ursacius في حوالي 396–397. وبقيت الأنظمة على شكلين: إجابات أو جمل قصيرة، ما يدعى «القواعد القصيرة»، وإجابات أكثر تفصيلاً، «القواعد الطويلة»، وهو ما يمكن أن يظهر لنا باسيل وهو يفصّل على الورق بشكل منهجي ما كان إجابات شفوية قصيرة من قبل. ويوجد كلا الشكلين في المجموعتين الرئيستين المتوفرتين من أعماله، «الزهد الصغير» Small asceticon، ترجمه إلى اللاتينية روفينوس، بالإضافة إلى ملخص يعرف باسم «الزهد الكبير» Great asceticon.[4]

ما هو المجتمع المسيحي الزهدي الملائم من وجهة نظر باسيل؟[5] قادت

---

(1) Basil, Longer Rules, 6.1, PG 31.925.

(2) Ep. 295.

(3) مثلاً Basil, Letter 22.

(4) P. Rousseau, Basil of Caesaea (Berkeley, Los Angeles and Oxford: University o California Press, 1994), 192, 356-7.

(5) من أجل قواعد باسيل الرهبانية وأهدافه، انظر S. Giet, Les Idees et l»ction sociales de Saint Basile (Paris: J. gabalda, 1941), 183-216; Thomas Spidlik, «L»ideal du monach-

الدوافع المتعارضة عند باسيل من قبيل الرغبة في الانسحاب بعيداً عن التشويشات أو خدمة مجتمعه الأوسع، إلى تفضيل الجماعات الرهبانية، واحدة للرجال وأخرى للنساء، في منطقة أو ضاحية بحيث يمكنهم الانطلاق منها إلى أعمالهم التي تتحدد بوضوح من خلال ملابسهم.(1) وهنا بإمكانهم أن ينفذوا في سياق جديد أعمال الخير للفقراء، مما رأيناه يمارس من قبل العذارى المقدسات، وهي ما ميز أيضاً الزهد الذي دعا إليه يوستاثيوس.(2) وكان نزل باسيل للمحرومين الذي يديره رهبان يقطنون ضواحي قيصرية.(3) وفي ذلك الموقع عثر معلّق من القرن السادس على مخطوطٍ، يحتوي «القواعد القصيرة» (287–313). وتظهر «القاعدة القصيرة 155» الزهاد وهم يعملون أشبه بالمرضين في مثل هذه المؤسسة: نحن الذين نخدم المرضى في المشافي، تعلمنا أن نخدمهم كما لو أنهم إخوة الرب». وتحدد القواعد كيف تستجيب عندما يتصرف المرضى بشكل سيئ.(4) وبما أن محبة الجار تستبعد العزلة المادية، فلا بد من خلق الهدوء في إطار الجماعة الرهبانية من خلال ضبط المشاعر بشأن ما قيل ومن قاله ومتى.(5)

كانت الطريقة الملائمة للانضمام إلى مثل تلك الجماعة التخلي الطوعي عن الثروة.(6) فعندما نظر باسيل إلى الوراء نحو لحظة تحوله إلى حياة الفضيلة المسيحية، تذكر ذلك جزئياً من نواحٍ أصبحت مشهورة على يد أثاناسيوس في

isme baslien», in Fedwick, Basil, vol. I, 361-74; Rousseau, Basil, 190-232; and Holmes, A Life Pleasing to God.

(1) Basil, Longer Rules, 22.2 and 3؛ المرجع نفسه، 35,1 (مجتمع واحد للإخوة)؛ Shorter Rules, 108-11 (the sisters» superior).

(2) من أجل اهتمام الجماعة بالأقارب. Longer Rules، 32.1; Elm، Virgins، 112.

(3) Basil, E. 150.3 and Gregory Nazianzen, Or. 43.63 (location); Basil, Ep. 94 (building for those dedicated to God»s service).

(4) Shorter Rules, 155; Rousseau, Basil of Caesarea, 144.

(5) Shorter Rules, 208.

(6) المرجع نفسه، 85.

وصفه لنداء أنطونيوس: فقد قرأ نداء الإنجيل لبلوغ الكمال عبر بيع الممتلكات وتوزيعها على المحتاجين.[1] فنبذ الملكية الخاصة يعني إنكاراً أعمق للذات، ممثلاً في خسارة الاهتمام بالذات، وتكريسها لخدمة الآخرين. وقد عبر باسيل عن ذلك بوصفه شكلاً من العبودية: «يجب ألا يكون أحد سيداً لنفسه، ولكن يجب على كل واحد أن يفكر ويتصرّف في كل جانب وكأنه أسلم من قبل الله إلى العبودية لإخوانه الذين يشاركونه الرأي نفسه، وكلٌّ في المكان المخصص له».[2] ويمتد التخلي ليشمل الروابط العائلية للمتزوجين، ولكن هؤلاء ربما لا يجوز لهم الانفصال من دون موافقة الشريك. ويجب أن يسألوا عن ذلك قبل قبولهم في الجماعة الرهبانية.[3] ومن خلال فترات طويلة من الصمت، والإرشادات المفصلة، فإن صوت المرء يصبح طائعاً بسبب تعلم الراهب الحديث بطريقة ملائمة.[4]

ضمّت نواة المجتمعات الباسيلية من تعهّدوا البقاء فيها طوال حياتهم، ولكن الأديرة ربما احتوت أطفالاً معزولين، يتدربون على مهن محددة كما يتدربون على حياة الرهبنة، ولكنهم كانوا أحراراً في أن يغادروا.[5] وكان الرهبان المختلفون يعملون في عدد من الصنائع وينتجون منتجات مختلفة، وكل راهب يعتني بأدوات صنعته، بشرط ألا تكون المنتجات لأغراض الرفاهية التي يمكن أن تقود شاريها إلى الخطيئة، وألا يتطلب العمل الانغماس كثيراً في العالم الخارجي.[6] وقد أدارت بعض الأديرة مدارس للأطفال الساكنين في

(1) Basil, Ep. 223.2, Athanasius, Life of Antony. 2-3. تبين إلم عن حق أن باسيل لم يتخل عن ماله في فعل واحد لنبذ الثروة، ولكن على امتداد سلسلة ممتدة من التبرعات، Elm, Virgins, 90.

(2) Basil, Ep. 22.1.

(3) Basil, Longer Rules, 12.

(4) المرجع نفسه، 13.

(5) Longer Rules, 15, 36.

(6) المرجع نفسه، 39.

الجوار.(1) وشرع باسيل في تعيين رئيس للدير ومساعد يقوم بالإدارة في حال غياب الرئيس.[2] وكان الواجب أن تمارس السلطة بعطف أبوي ومشاعر أخوة وبعين الطبيب المدربة في سبيل خير الآخر.[3] ويكشف عدد الوظائف التي يذكرها النص – أمين الصندوق، ومسؤول التموين ومساعده، ومسؤول عن الأطفال، ومسؤول عن الانضباط العام – أن بعضاً من هذه المجتمعات على الأقل قد أصبحت كبيرة بمرور الأيام، مع أن الإمكانية الضئيلة للتقسيم إلى وحدات أصغر يشرف عليها راهب أعلى، يشير إلى أن هذه البيوت الكبيرة كانت متواضعة مقارنة بالرهبانيات الباخوموسية الضخمة في مصر والتي سنتفحصها في الفصل التالي.[4]

كانت بعض البيوت رهبانيات مزودجة، حيث تعيش مجتمعات من النساء والرجال بعضها قرب بعض. وقد شرَّع باسيل اللقاءات بينها: كان اثنان أو ثلاثة من كل مجتمع يحضرون، حيث استبعد الفصل التام بين الجنسين من أجل الخدمة طبقاً للأمر الإلهي، الذي ينص على أن كل شخص له حق يتوقعه من جاره.[5] وأخذت بعض الأخويات على عاتقها مسؤولية احتياجات الأخوات المادية، ولكن الرجال لم يكونوا مخوّلين بالتدخل في إدارة رهبانية النساء.[6] وتنص «القاعدة القصيرة 108» على ألا يعطي الرئيس الذكر توجيهات روحية إلى أي من النساء من دون وجود الرئيسة الأنثى. وهكذا فقد تمتع كل مجتمع بإدارة ذاتية فعلية، مع أنه كان يمكن وجود رئيس عام، وربما يكون رجلاً، يدير كلا المجتمعين. وربما كانت هذه الرهبانيات المزدوجة عاملاً مميزاً في برنامج باسيل الإصلاحي، مع أن بعضهم يرى هنا

(1) Shorter Rules, 292.

(2) Longer Rules, 24, 45.

(3) Shorter Rules, 99.

(4) المرجع نفسه، 141، 142، 149، 156؛ Longer Rules, 15, 53.

(5) Longer Rules, 33, PG 31.997b, tr. Holmes, A life, 213.

(6) Shorter Rules, 111.

أيضاً، أن الأسقف يتبع يوستاثيوس السبسطي.

كان الزهاد يلتقون للصلاة عند الفجر، وفي الساعات الثالثة والسادسة والتاسعة، وفي نهاية اليوم، وعند حلول الظلام، وفي منتصف اليوم.[1] وكان نظامهم الغذائي شبيهاً بذلك الذي تبناه باسيل في أنيسا – ويتكون من وجبة واحدة في اليوم تعارض النهم، ولكنها توفر الحاجات الأساسية. وكان أحدهم يقوم بالقراءة، بينما كانوا يأكلون.[2] ولم تكن هناك وصفة مفصلة لما يجب أكله أو الامتناع عنه – مع أن باسيل فضل ما كان رخيصاً، ويسهل الحصول عليه من الجوار.[3] وكان الضحك مقنناً بشكل صارم. وقد ميّز باسيل بين الابتسام المقبول والضحك الصاخب، بما يتضمنه من اهتزاز للجسد خارجاً عن السيطرة، وهو ما لم يكن مقبولاً.[4] وأشار باسيل إلى عدم تقديم يسوع في الأناجيل ضاحكاً. وكان على الزاهد الباسيلي أن يتحرك عبر الإقرار بالخطيئة نحو الندم والتوبة.

أوريغينوس والرهبنة المصرية: II– إيفاغريوس البنطي

كان أثر أوريغينوس في ذلك النمط شبه الانعزالي من الرهبنة المصرية خلال منتصف القرن الرابع ملموساً في كتابات سيرابيون Serapion، الذي كان قائداً رهبانياً وأسقفاً في تل الطماي، أورثه أنطونيوس إحدى عباءتيه. وكتب سيرابيون رسالة للرهبان أو المتوحّدين مادحاً إياهم، إذ تلتقي في كثير من أسسها مع رؤية أوريغينوس الزهدية: المعازل، في صورة تذكر بعمل «فايدروس» لأفلاطون، تمنحهم أجنحة لعقولهم، وتوجههم إلى السماء، حيث «يبحثون بإصرار عن الخير الذي يمكن نيله من الدروس التي وضعها الله هناك». وهم

(1) Longer Rules, 37.

(2) Shorter Rules, 136, 180.

(3) Longer Rules, 19.

(4) Longer Rules, 33, PG 31.961b, tr. Holmes, A life, 248.

لا يغرقون في أفكار بشرية، وإنما يصبحون عوضاً عن ذلك كالملائكة.(1) ويطأ النساك تحت أقدامهم المتع المعادية، وكأنهم بلا أجساد.(2) ويحيل سيرابيون على نشيد الإنشاد 5: 1 («قد دخلت جنتي يا أختي العروس») لكي يصف كل زاهد على أنه حقل مزروع بأوامر الله.(3) ومع اقتراب نهايات القرن، كانت كتابات أوريغينوس وبيريوس من ضمن تلك الكتابات التي التزم أمونيوس Ammonius بحفظها، ويعد أمونيوس واحداً ممن يطلق عليهم «الإخوة الطوال».(4) غير أن أكبر دين لأوريغينوس هو دين إيفاغريوس البنطي (نحو 345-99).

قدم إيفاغريوس من بنطس وأصبح قارئاً عن طريق باسيل في قيصرية، ثم جرى ترسيمه شماساً من قبل غريغوريوس نازيانزن. وقد شاركهم في الكثير من رؤيتهم اللاهوتية: ونجد «رسالة عن الثالوث» Letter on the Trinity تنسب اليوم إلى إيفاغريوس بعد لعنه عقب وفاته بتهمة الهرطقة، لأنها اعتبرت مماثلة «للرسالة 8» لباسيل. وقد أصبح راهباً تحت تأثير ميلانيا الكبير في القدس، قبل أن ينتقل إلى نيتريا في عام 383، حيث قضى سنتين، ومن ثم إلى كيليا، حيث ظل أربع عشرة سنة أخرى، وحظي بالمزيد من السمعة بوصفه معلماً.(5) وقد ألف إيفاغريوس العديد من الكتابات التي تخاطب الرهبان بما في ذلك ثلاثية تتكون من «براكتيكوس» Prakticos و«غنوستيكوس» Gnosstikos و«كفاليا غنوستيكا» Kephalia Gnostika، وهناك عمل آخر «عن الصلاة» On Prayer ومجموعة من الأمثال، «أدموناكوس» Ad Monachos.

شارك إيفاغريوس أوريغينوس الرأي القائل إن الله خلق أصلاً الكائنات

(1) Athanasius, Life of Antony, 91; Serapion, Letter to the Monks, I, PG 40.928a.

(2) Serapion, Letter to the Monks, 5.

(3) المرجع نفسه، 8.

(4) Palladius, Lausiac History, 11.

(5) D. Chitty, The Desert City (London and Oxford: Basil Blakwell, 1966), 49.

العاقلة، ذات العقل الخالص، التي تتعلق مختارة بمعرفة الله وكانت متحدة مع الله في ذلك الاتحاد العقلي. ويشرح إيفاغريوس في رسالة إلى ميلانيا الأكبر، كيف اختارت هذه العقول السقوط بعيداً عن الوحدة التأملية، وكيف نجم عن ذلك السقوط تلك الكائنات البشرية المكونة من الجسد والروح. ويمكن لهذه الرحلة أن تقلب من خلال نعمة الله وزهد الإنسان.[1] ويهتم «براكتيكوس» الذي بقي على الرغم من لعن مؤلفه، بفضل نسبته إلى نيلوس الأنقري Nilus، كما يشير اسمه، إلى الممارسة الزهدية التي كانت توظف في إزالة الرذائل، لتحل محلها الفضائل في داخل الراهب. وتعرض المقدمة ملخصاً لما هدف إليه الزهد الإيفاغريوسي: «الخوف من الله يضمن الإيمان، وهو ما يمكن ضمانه عن طريق ضبط النفس، وضبط النفس يصبح راسخاً عن طريق الجَلَد والأمل، وينبع من ذلك كله خمول الشهوات الذي تولد منه الرحمة، والرحمة هي طريق المعرفة الطبيعية، التي يتلوها اللاهوت، كما أنها المباركة المطلقة.[2] ويوفر الزهد الحرية من العواطف الغامرة التي بدورها تمكن المرء من التركيز على حب الله؛ ويخدم الزهد التأمل العقلي الصاعد إلى الله من خلال ما يكشفه الله في العالم الطبيعي وفي النص المقدس.

وهكذا يعيد الزهد الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً إلى حالته الطبيعية: «تعمل الروح المتعقلة بشكل طبيعي عندما يرغب شطرها المحمل بالرغبة في الفضيلة، بينما يقاتل شطرها الروحاني من أجل الفضيلة، ويمارس شطرها العاقل التأمل في المخلوقات»، أو الأشياء المخلوقة.[3] ولكن الحالة الجوهرية للأباثيا

(1) فيما يخص اختلاف إيفاغريوس عن أوريغينوس في اعتباره للعقل (النوس) والروح (سايك)، انظر Michael O»Laughlin, «The anthropology of Evagrius Ponticus and its sources», in Charles Kannengiesser and William L. Petersen (eds.), Origen of Alexandria, His World and His Legacy (University of Notre Dame Press, 1988). 337-73.

(2) Evagrius, Praktikos, prologue, tr. S. Tugwell, Evagrius Ponticus: Praktikos and On Prayer (Oxford, Faculty of Theology, 1987), 6.

(3) Evagrius, Praktikos, 86, tr. Tugweel, 21.

apatheia، أو التحرّر من العواطف المسيطرة، تتحقق فقط بالعمل الصعب على إتقان الأفكار أو الإغراءات، اللوغيسموي logismoi التي تبرز في داخل الروح. وهذه اللوغيسموي تتعلق بالنهم، واللاأخلاقية الجنسية، وحب الثروة، والحزن، والغضب، والأسيديا acedia أو اللامبالاة، والخيلاء، والتفاخر. ويقرر الرجال والنساء بإرادتهم الحرة ما إذا كانت هذه الأفكار سوف تجرفهم بعيداً عن هدفهم المقدس: «وفيما إذا كانت هذه الأفكار ستشوش الروح أم لا، فهو أمر لا نستطيع التحكم فيه؛ أكانت ستتريث أم لا، وتثير المشاعر أم لا؛ فإن ذلك أمراً يمكننا السيطرة عليه».(1) وتعالج هذه الممارسات الزهدية إغراءات محددة، أو تنظمها. ويجب أن يترعرع الراهب في الاستبصار والانضباط الذاتي، عارفاً ومقاتلاً الشياطين الذين يحفزون الشهوات (اللوغيسموي) المختلفة في هذه «الحرب الداخلية».(2) ويتطلع الرهبان نحو الارتقاء، ولكن عليهم أن يكونوا حريصين من تحطم ذلك التقدم على صخرة التفاخر. وكلما ازداد التقدم، ازدادت شراسة الشياطين الذين يواجهونهم في الحرب.(3)

وعلّم إيفاغريوس أن التأمل يتضمن البحث عن الـ لوغوي logoi وهي ما يمثل الأسباب أو المبادئ العقلانية داخل النظام الطبيعي. وقد كان هذا أمراً يتعلق بكشف غاية الله من تصميم العالم، ووضعنا في نطاقه. ويتضمن ذلك أيضاً معرفة خلقنا الأصلي على هيئة كائنات متعقلة، تكتمل بإدراكها الله الواحد والثالوث، والنعمة في وضعنا الراهن، ورحمة الله في تمكيننا من العودة إلى النعيم الذي خلقنا للتمتع به.(4) ويتلخص الهدف من التأمل في مثلين: «التأمل في العوالم يحيي القلب، والأسباب والنعمة والحكم تقويه؛» وكذلك

(1) Evagrius, Praktikos, 6, tr. Tugwell, 7.

(2) Evagrius, Praktikos, 48, SC 171, 608, tr. Tugweel, 15.

(3) المرجع نفسه، 59.

(4) J. Driscoll OSB, Evagrius Ponticus: Ad Monachos, Ancient Christian Writers 59 (New York and Mahwah: Paulist Press, 2003), 14-15.

فإن «معرفة الروحانيات ترتقي بالعقل إلى العلى وتضعه في حضرة الثالوث المقدس».[1] وتكمن معرفة الثالوث في الصلاة لله، التي هي في ذاتها تتعلق بتمجيد الله intratrine–tarian، صلاة إلى الله من خلال الابن وفي الروح. وإذا كانت مثل هذه الصلاة أصيلة، فإنها تتطلب التحرر من الغضب، وذلك مكسب للروح صعب المنال.[2]

الزهد الأوريغاني في الغرب اللاتيني–الكاسيان

في عام 400 تحرك ثيوفيلوس Theophilus الأب القوي في الإسكندرية، لأسباب لن أبحث فيها هنا، ضد عدد من الرهبان المرتبطين باللاهوت الأوريغيني. وكان الكثير بينهم من الإخوة الطوال المشهورين، الذين اضطرهم ذلك الهجوم إلى الفرار من نيتريا إلى القدس وفلسطين. وقام جيروم في الكنائس الناطقة باللاتينية، بمهاجمة أوريغينوس ومن رآهم أتباع علماء «آخر زمان». غير أن إرث أوريغينوس الزهدي وصل إلى جمهور لاتيني جديد، وهو مقنَّع بشكل ملائم من خلال قلم كاسيان Cassian (نحو 360 – نحو 435).[3]

ربما بدأت حياة كاسيان الرهبانية في بدايات العقد التاسع من القرن الرابع، عندما كان في رفقة صديق أكبر اسمه جرمانوس Germanus ودخل رهبانية قرب مغارة المهد في بيت لحم.[4] وسرعان ما اجتذب الاثنان إلى مصر، وتحديداً إلى بانينفيسيس Panephysis، وهو دير قرب مصب النيل، ثم انتقل إلى سيدز Seeds وكيليا. وانتقل بعد عام 399 مباشرة إلى القسطنطينية، حيث خدم في كادر كريسوستوم الدبلوماسي، آخذاً الرسائل عند أفول نجم معلمه في عام

(1) Evagrius Ponticus: Ad Monachos, 135, 136, tr. R. Sinkewicz, Evagrius Ponticus: The Greek Ascetic Corpus (Oxford University Press, 2003), 131.

(2) Driscoll, Evagrius, 27.

(3) للحصول على معلومات مفصلة عن حياة كاسيان، انظر C. Stewart, Cassian The Monk (Oxford University Press, 1998), 4-24, 141 n.10.

(4) Cassian, Institutes, 3.4; Conferences 1.1.

404 إلى البابا إنوسنت Innocent في روما.[1] وفي عام 419 أصبح قسيساً في مرسيليا، ونشط في تأسيس مجتمعين دينيين أو إدارتهما- واحد منهما دير للرهبان (ربما القديس فيكتور) والثاني دير للراهبات (ربما يكون القديس سافيور Saviour).[2] وهنا قدم كاسيان للأساقفة المحليين والرهبان من قبيل كاستور Castor أسقف أبتا جوليا Apta Julia اعتباراً عن الحياة الزهدية، يبدو فيه مديناً لإيفاغريوس، ويقر فيه تعاليم باسيل وجيروم.[3] وقد قام بذلك في «المبادئ» و«المناقشات»، وكلاهما كتب في العقد الثالث من القرن الخامس، ويشكلان درساً ممتداً للحياة الزهدية.[4]

يبدأ كتاب «المبادئ» المهدى إلى كاستور في الكتب من 1-4 بملاحظات خارجية: العادة الرهبانية الصحيحة ومعانيها الرمزية؛ وساعات الصلاة الجماعية والمزامير الواجب أن تؤدى، ومن الذي سينشدها، والوضع الذي يأخذه المصلون؛ وكيفية التصرف مع الرهبان المبتدئين. وينتقل كاسيان بعد ذلك إلى الانضباط الداخلي المطلوب من الرهبان. أما ما يتبقى من «المبادئ»، في الكتب 5 إلى 12 فإنه يحلل الخطايا الثماني في داخل الراهب، والتي يجب عليه محاربتها إذا كان له أن يحقق السمو، والكمال المطلوب. وتمثل هذه الخطايا الثماني «لوغيسموي» إيفاغريوس: روح النهم، وروح الزنا، أو عدم

(1) Palladius, Dialogue, 3

(2) بالنسبة إلى التاريخ، انظر Stewart, Cassian, 16. لا يمكن تحديد تاريخ البيوت إلى ما قبل القرن الحادي عشر. انظر C. Lyser, Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great (Oxford: Clarendon Press, 2000), 42.

(3) Cassian, Institutes, Preface, 5. اقتبس كاسيان من Jerome, Letter to Eustochium في عمله De incarnatione, VII.26. للاطلاع على رأي بأن كاسيان قد قرأ «حياة أنطوان» Life of Antony وربما رسائل أنطوان. انظر Stewart, Cassian, 36.

(4) للاطلاع على رأي بأن الأعمال تظهر أيضاً تغيّر الرأي بشأن القيمة النسبية المعطاة للحياة الدينية وحياة العزلة، حيث يجد كاسيان أن الأخيرة هي الشكل العملي الوحيد للرهبانية، انظر Philip Rousseau, Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian (Oxford University Press, 1978), 182. وللحصول على تقييم مختلف، انظر Stewart, Cassian, 30-2.

النقاء الجنسي، وحب المال، أو الجشع، وروح الغضب، والحزن، والكسل، والخيلاء، والتفاخر. ويقوم كاسيان بكشف أصول هذه الخطايا في داخل الراهب، على سبيل المثال، حالة التخلي غير الكامل عن العالم عند الدخول إلى الحياة الدينية. ويقدم وصفاً للأمراض، وكيف تفسد الراهب حين تسيطر عليه، وكيف تعلن عن نفسها، وكيف يمكن لهذه الخطايا أن تهزم. ويتم التعامل مع الرذائل بحسب الجاذبية أو الحرمان، مع الارتباط القائل إن التصرف مع الأولى، يمكن أن يؤدي إلى هزيمة الثانية. ويبدأ الراهب بمخاطبة نهمه الخاص وينتهي بطلب استئصال التفاخر.

وتتفحص «المناقشات» 1–10 بتعمق تلك الفضائل والممارسات الزهدية التي يجب على الراهب أن يغرسها من أجل أن يحقق التقدم. وتعنى المناقشات المتأخرة بقضايا محددة مثل الصداقة في 16، وتتفحص عموماً بتفصيل أكبر المواضيع التي تمت إثارتها بالفعل. وعلى امتداد الكتاب يجهد كاسيان نفسه، لكي يربط الممارسات الزهدية بأهدافها الروحية، ويخضع تلك الممارسات لغاياتها. إذ يجب أن لا تعوق الممارسات أبداً ما قصد منها أن تعززه. وقد انتقد كاسيان بشدة الرهبان الذين يهدد عدم مرونتهم الرحمة الأخوية: «إن ما نربحه من الصوم أقل مما ننفقه على الغضب، والفاكهة التي نجنيها من القراءة ليست بأهمية الخسارة المترتبة على احتقار إخوتنا».[1] وكان الحذر والتلطف في الحكم فضيلة مركزية في رأي كاسيان، وهي تحديداً القدرة على الحكم والتصرف بحكمة فيما يتعلق بالأفكار التي تتفجر في داخل العقل. وبعض تلك الأفكار تأتي من عند الله، وبعضها من داخل الإنسان نفسه، وبعضها يأتي من الشياطين. وقد حلل كاسيان اللهو الذي يصرف عن الصلاة. كما أطلق أيضاً ديناميكية للنبذ التدريجي: فالتخلي عن البضائع الخارجية يقود إلى

(1) Cassian, Conferences, 1.7, tr. B. Ramsey, John Cassian, The Conferences, Ancient Christian Writers 57 (New York: Paulist Press, 1997), 46.

استسلام حميم، وهو فقدان لذلك الجزء من المرء المتعلق بالخطيئة. ثم يقاد الراهب إلى نبذ كامل للعالم عبر تأمل المقدس. وتعطى الصدقة من أجل السلام، والنقاء القلبي يسمح للزاهد بأن يتنور من نور الله المقدس.

وكانت هناك حاجة إلى الحكمة التجريبية من جانب كل من المعلم والتلميذ في هذه السيرورة: «فكما أن الأشياء لا يمكن إيصالها إلا من خلال شخص ذي خبرة مثبتة، فإنها كذلك لا يمكن حتى أن ترى، أو تفهم، إلا من قبل رجل عمل بجد على فهمها بالدرجة ذاتها من الكد والتعب».[1] وإن ما يتم تعلمه يفقد بسهولة، إلا إذا تم استدعاؤه من خلال المناقشات الروحانية. وتمثل المحاورات التي يعرض فيها كاسيان لاهوته الرهباني، تلك الممارسات التعليمية الواجب تبنيها.

ويمكن للرهبان النمو روحياً إذا كشفوا أفكارهم للكبار. أما الرغبات الخاطئة فيتم طردها عن طريق الاعتراف. ويتحقق التقدم في الحكمة عن طريق إطاعة ما يفرضه الآباء. وعلى أي حال، فقد فهم كاسيان الطاعة، ليس بالشكل المبسط الذي يتلوه الانقياد والانصياع، وإنما بوصفها كبحاً للإرادة. ومن خلال الطاعة الرهبانية يتم صلب الرغبة الأنانية: «وكما أن الشخص المصلوب لا يستطيع أن يحرك أطرافه أو يديرها بحسب ما يريد، فإننا أيضاً يجب أن لا نوجه رغباتنا بحسب ما يبهجنا، وإنما بحسب قانون الله أنى يكون المكان الذي يأخذنا ذلك إليه».[2] وينبغي أن تضبط بقوة تلك الرغبات المتقلبة، بحيث لا ينحرف الراهب عن الطريق الذي يرسمه قانون الله. وإن صورة الصلب لم تكن توضيحية فحسب، بل إنها قدمت نقطة لاهوتية مفادها: الطاعة الرهبانية تجعل الراهب شبيهاً بالمسيح المصلوب.

ويوفر النص المقدس نقاء الفكر. وينبغي أن تحفظ النصوص في الذاكرة، حيث يتم تجهيز مادة لعملية تأمل، تستحضر رسالة الكتاب المقدس: «يجب أن

(1) Institutes, Preface, 4-5.

(2) المرجع نفسه، 4,35.

يبقى النص المقدس نشطاً في الذاكرة ويراجع من دون توقف». وهذا يجلب فاكهة مزدوجة. أولاً، لأن العقل مشغول، فإنه «لا يمكن أن يؤخذ أسيراً في مصائد الأفكار المؤذية». وثانياً، «الأشياء التي لم نتمكن من فهمها بسبب انهماك عقلنا كثيراً في ذلك الوقت» تصبح مفهومة بعد ذلك: «عندما نكون مرتاحين، وبينما تكون أنفسنا مغمورة في غيبوبة النوم، سوف ينكشف لها فهم للمعاني الخفية».[1]

وتتطلب الحاجة إلى الكفاح من أجل التقدم وجود طريقة ما لقياس التقدم. وإحدى هذه الوسائل هي درجة تكرار قضاء حاجة الراهب ليلاً. فهذه لا تتحفز عن طريق كمية الطعام والشراب التي يتناولها الراهب، ولكن عن طريق أفكاره خلال النهار. وعلى الرغم من أن قضاء الحاجة ليلاً ليس أمراً خاطئاً، إلا أنه يعد مؤشراً على مدى نقاء عقل الراهب. وبالنسبة للراهب الفاضل فهي قد تحدث مرة كل شهرين، أو شيئاً من قبيل ثلاث مرات في السنة.[2] فهي تحفظه من التفاخر الروحي الذي لا داعي له.[3] وتمثل الطهارة المطلقة نقاء للقلب، وهي وضع يعيش فيه الزاهد بالفعل حياة الملائكة في السماء، حيث لا يعود هناك مكان الرغبة والنشاط الجنسي، وهذه التجربة يمكن أن تتحقق فقط لعدد قليل من الناس في سياق التأمل الزهدي.

وعلى نحو إيفاغريوس، رأى كاسيان أن تأمل الله هو قمة الوجود الإنساني. وفي «المناقشة» 23 يقوم لسان حال كاسيان الأب ثيوناس Theonas بالنظر في الرومان 7: 19–23، حيث يتأمل بولس في «الخير الذي أريد، لا أقوم به، ولكن الشر الذي أكره، ذلك ما أفعل». وينكر ثيوناس أن هذه الآيات تنطبق على الخطاة العاديين: فالأخيرون يفعلون الشر برغبة وروية. إنما يصف بولس الشرط المبتلى به، أولئك الذين قطعوا بالفعل شوطاً بعيداً في الحياة الروحية.

(1) Conferences, 14.10, tr. Ramsey, John Cassian, 514-15.

(2)Institutes, 3.20, Conferences, 2.23.

(3) ،Conferences, 4.15.

والخير الذي يمكن أن يعجز عن تحقيقه حتى حواري صاحب قداسة، وذلك على الرغم من فضائله الأخرى، هو تأمل لله، الذي يسمو جلاله على جلال الصلاح والاستقامة، وعلى كل الحماسة إلى الفضيلة. «(لأن) جلال القداسة كله، الذي لا تقتصر فائدته على الحاضر ولكنه أيضاً يحوز على هبة الخلود، سيعدُّ مع ذلك شيئاً عادياً ورخيصاً إذا ما قورن مع الجلال المرتبط بالتأمل الإلهي».[1] ويصور كاسيان الروح وهي تستحم في النور الإلهي، مستوعبة في ذلك النور، ومرفوعة إلى الحياة الإلهية.

ويخفي كاسيان بمهارة مصدره المنزوع الأهلية، ونعني به إيفاغريوس. يختار أولاً ترجمات لاتينية مما يجنبه النزاعات: وحيثما كتب إيفاغريوس عن التحرّر من العواطف، كتب كاسيان حول نقاء القلب. ثانياً، في «المناقشات» يضع أفكار إيفاغريوس على فم آباء الكنيسة الصحراويين الذين لا يعدون ضمن المراكز المشبوهة «الآن» مثل نيتريا وكيليا.[2] ويظهر كأن «المناقشات» تروي محادثات دارت بين الرهبان الكبار في سيدز. وفضلاً عن ذلك، فإن كاسيان رغم الكثير مما علمه بما يتصل بالحياة الخفية للعقل، قد جعل تعاليمه سهلة المنال من خلال صور قابلة للتذكر. على سبيل المثال فإن التمايز الروحي يقارن بعمل صراف العملة الذي يقوم بالحكم على قيمة العملات المختلفة. ويقارن العمل المتواصل للعقل بطاحونة الماء، التي لا يثبت حجر الرحى فيها أبداً، والتي يمكن أن تغذى بأشياء مختلفة مثل الحنطة، أو الشعير، أو الشيلم. وأما حاجة الراهب إلى الجهد المتصل إن كان له أن لا يرتدّ تحت ضغط الميول الخاطئة، فيتم التعبير عنها في صورة التجديف ضد التيار.[3]

لم تكن كتابات كاسيان خالية من الاستفزازات. وهذا يعكس جزئياً نقده

(1) Conferences, 23.3.1-2, tr. Ramsey, John Cassian, 7191-2.

(2) Stewart, Cassian, 11-12.

(3) Cassian, Conferences, 1.18; 1.20; 6.14.

للأديرة الغاليّة التي يلهمها مارتن التوري Martin of Tours (توفي 370).[1] كما أن تعاليم أوغسطين المعارضة للبيليجية[2]اكتسبت معجبين متحمسين في الغال، وجد بعض منهم أن كاسيان ناقص بشكل جدي. فقد رأى (المناقشات 13) أن نعمة الله ضرورية من أجل تمكين الراهب من بدء مشروعه الزهدي، وأنه من دون تلك النعمة لا يمكن للراهب أن يأمل في الفوز بالكمال، ولكن أعداءه رأوا أن كاسيان قد رسم إرادة حرة مستقلة عن النعمة مع سعي الراهب باتجاه التقدم. وقد اشتكوا للبابا من دون نجاح، وفي العام 432 هاجم أحدهم ويدعى بروسبر Prosper [3] «المناقشة» 13 في عمله «ضد مؤلّف المناقشات» Contra collatorem.

وأثبتت كتابات كاسيان على الرغم من ذلك أنها ذات نفوذ محلي في الأديرة في ليرنز Lerins، التي أصبح رهبانها أساقفة في جنوب الغال؛ وقد حازوا الإعجاب أيضاً على نطاق أوسع وبشكل رئيس في الغرب.[4] وفي وقت متأخر من القرن الخامس كتب يوكيريوس الليونزي Eucherius of Lyons ملخصاً لأعماله.

وقد تم إنتاج عمل مشابه في شمال أفريقيا.[5] وكذلك شكل فكر كاسيان أساس التشريع لدى الأسقف قيصاريوس Caesarius في آرل (نحو 470–542)، الذي أرسل أخته لتتلقى تعليمها في الحياة الرهبانية للراهبات الكاسيانيات في مرسيليا، قبل أن يجعلها رئيسة دير الراهبات الجديد في آرل. وأوصى كاسيودورس (نحو485– نحو 580) رهبانه في فيفياريوم Viviarium

(1) Stewart, Cassian, 17.

(2) مذهب أسسه راهب بريطاني اسمه بيليجيوس وينكر فيه الخطيئة الأصلية ويؤكد على قدرة الإنسان على الخلاص بالاستناد إلى إرادته الحرة – المترجم.

(3) Dunn, The Emergence of Monasicism, 83; Stewart, Cassian, 24-5 .

(4) إن Epitomes operum Cassiani المنسوب إلى يوكيريوس الليونزي (PL 50.867-94) قد لا يكون في حقيقة الأمر هذا العمل؛ انظر Stewart, Cassian, 157 n.222.

(5) Cassiodorus, Institutions, 29.2.

بجنوب إيطاليا بقراءة المبادئ.[1] واستخدم البابا غريغوريوس Gregory الكبير (نحو 540–604) وصف كاسيان للخطايا الرئيسة الثماني أساساً لكتابته حول الخطايا السبع المهلكة. وفوق ذلك كله، تنصح «القاعدة» للقديس بينيديكت التي ربما كتبت في منتصف القرن السادس بقراءة عملي كاسيان، «المبادئ» و«المناقشات»، ما يضمن مكان كاسيان في أوساط السلطات الرهبانية في أوروبا في العصور الوسيطة.[2]

الخلاصة

بيّن هذا الفصل كيف تم تبني تعاليم أوريغينوس الزهدية، ونشرها عن طريق رجال سعوا إلى تشكيل كل من الحياة الزهدية في الكنائس المدنية للقرن الرابع، وكذلك الأشكال الجديدة للرهبنة، وما يشبه حياة العزلة والرهبنة النامية خارج المدن. وقدم أوريغينوس قراءة مقنعة للعهد القديم ما جعل نصوص الكتاب المقدس النافذة التي تنفتح على تصور مسيحي لمعركة حول الروح psychomachy. في تلك المعركة، يطهّر الزهد إلى جانب التأمّل في النص المقدس الروح، ما يمكّنها من تأمل الله. وهناك رؤية لاهوتية واحدة ذات دلالة، بالنسبة إلى رجال الدين هؤلاء، بخصوص العذرية المقدسة للرجال والنساء في الكنائس المدينية، وبالنسبة إلى الزهد الرهباني الممارس من قبل منعزلين ورهبان. وهناك مؤشرات قليلة على أن الزهاد الذين أصغوا إلى المواعظ أو قرأوا الرسائل، والمباحث التي ألفها هؤلاء المؤلفون، فكروا أن تلك الرؤية التي تتضمنها غريبة على فهمهم. وكان مؤلفون مثل أوريغينوس وأنطونيوس وباسيل وإيفاغريوس وكاسيان مكرمين بوصفهم زهاداً خبيرين.[3] وعلى نحو ذلك، كان نيلوس

(1) المرجع نفسه.

(2) Rule of St Benedict, 42, 73.

(3) عد الإسكندرانيون مواطنهم أثاناسيوس σκηΤήςα وذلك بحسب كتابه «الدفاع ضد الأريانية» ;Defence against the Arians (Apologia secunda), 6.5 in Opitz, Athanasius, 11.1, 92

الأنقري الذي نهل كثيراً من مواعظ أوريغينوس، ومن «التعليق على نشيد الإنشاد» زاهداً يكتب لزملائه الرهبان والزهاد في بداية القرن الخامس.[1]

وفي كابادوشيا Cappadocia نشر باسيل حباً تأملياً لله موصوفاً بعبارة مأخوذة من الفلسفة اليونانية، ولكنها متشكلة ومختبرة بحب الجار، كما يفهم من لغة النص المقدس. ولم يكن هناك مفر من المجتمع المسيحي، والبحث فقط من أجل نوع من المجتمع يعبّر عن حب الجار فيه بالشكل الملائم، سواء من حيث الاحترام المتبادل بين الرئيس والمرؤوس، والتصويب الأخوي، أو فيما يخص صدقات الرهبان الخارجية. ونظر الرهبان الإغريق في الشرق وأيضاً في أجزاء من سوريا وأرمينيا بإجلال إلى باسيل بوصفه سلطة مركزية في القرون اللاحقة.[2] وفي مصر، لم يهمل أنطونيوس، وأناثاسيوس، وإيفاغريوس حب الجار، ولكنهم شددوا على الحاجة إلى تدريب العقل المعرض لهجوم الإغراء الشيطاني.

انتشرت تعاليم أوريغيوس غرباً من خلال قنوات متعددة، ليس أقلها شبكة من الزهاد المتعلمين الذين تركزوا حول ميلينا الأكبر، بمن فيهم روفينوس وإيفاغريوس. وقد كانت الأديرة في ملينيا وروفينوس على جبل الزيتون مراكز في القرن الخامس لبث الأفكار من خلال دورها، بوصفها نزلاً لاستضافة «الأساقفة، والمتوحدين، والعذارى» الذين أتوا إلى المدينة بوصفهم حجاجاً؛ وقد شجع إيفاغريوس ميلانيا على تبني حياة الرهبانية، بالانسجام مع أعضائهم.[3] وكانت ترجمات روفينوس لمواعظ أوريغينوس ومباحثه في بداية القرن الخامس مثلما كتابات إيفاغريوس، تقرأ من قبل النخب المسيحية

انظر Brakke, Athanasius, 7.

(1) Marie-Gabrielle Guerard (ed.), Nil d»Ancyre Commentaire Sur le Cantique des Cantiques SC 403 (1994), 23, 61, 864.

(2) Holmes, A Life, xix-xx.

(3) Palladius, Lausiac History, 38.8, 46.5. من أجل رسائل إيفاغريوس، انظر Driscoll, Ad Monachos, 35-6.

اللاتينية.[1] وبهذه الطريقة تم حفظ الكثير مما كان قد ضاع في أصله الإغريقي. كما أن ترجمة روفينوس لأحكام باسيل هي ما أوصى به رهبان بينيديكت في الفصل الخامس من عملهم «القاعدة».[2] وربما كانت كتابات كاسيان الرهبانية بالدرجة ذاتها من الأهمية أو حتى أكثر أهمية في الغرب، وذلك لأنه من خلال تلك الكتابات تم تمويه أفكار إيفاغريوس ونشرها بنجاح. وكان التراث الزهدي الأوريغاني على الرغم من تخفيه حاضراً بشكل مؤثر.

(1) من المعروف أن روفينوس قد ترجم عمل إيفاغريوس Sententiae ad virgins and Sententiae ad monachos. ولكن ملاحظات جيروم (Ep. 133.3) توحي أنه قد ترجم مباحث أخرى أيضاً وصلت إلى جمهور واسع من القراء. حول ترجمات روفينوس لأوريغينوس وإيفاغريوس انظر C. P. Hammond, «The last ten years of Rufinius» life and the date of his move south from Aquileia, Journal of Theological Studies ns 28 (1977), 372-429.

(2) Rule of St Benedict, 73.

الفصل الخامس
رجال الكهوف، أعضاء الطوائف الدينية، ورجال الكهنوت

يتذكر ثيودوريت Theodoret (ولد نحو سنة 393)، أسقف قبرص (النبي حوري) من 423 إلى 449، طفولته في أنطاكيا عندما كانت تأخذه أمه ليباركه الراهب الفارسي المعروف أفراتي Aphraate. وكان يتم إرساله في كل أسبوع ليباركه راهب آخر يدعى بطرس يسكن في ضريح خارج المدينة.[1] وتشهد هذه الزيارات على الشخصية التي كان يمكن للراهب أن يكتسبها من أجل حماية المسيحيين من الشرور التي يعتقدون أنهم معرضون لها. ويمكن التعرف إلى الراهب بوصفه رجلاً مقدساً تتجلى فيه القدرة الإلهية المخلصة. وقد صنع بطرس حزاماً لثيودوريت من حزامه، ليستخدم بعد ذلك لشفاء الطفل والآخرين من الأمراض.[2] إن هذه الصلات مع الأفراد والعائلات في المدن التي نأى الرهبان بأنفسهم عنها بشكل جزئي فقط، تفسر في جانب منها قيمة الرهبنة، ومن ثم الصعود الكبير للحياة الرهبانية المنبثقة في سياق القرن الرابع. وهي أيضاً مؤشر على تنوّعها.

لا ينتمي أفراتي وبطرس بوضوح إلى الإرث الأوريغيني الموضح في الفصل السابق؛ كما أنهما لم يكونا الراهبين الوحيدين حول أنطاكية بجاليتها المسيحية الكبيرة. وفي حدود عام 386 للميلاد جلبت قبيلة ترتدي السواد من «سكان الكهوف» على نفسها عداوة ليبانيوس Libanius (314 – نحو 393)، وهو المعلم الوثني للخطابة الذي انتقد هجماتهم على المعابد الريفية، وظهورهم كل صيف في المدينة.[3] وقد تمكن اليافع كريسوستوم Chrysostom من إقناع

(1) Theodoret, Historia religiosa, 8.15, 9.4.

(2) المرجع نفسه. 9,15.

(3) Libanius, Orr. 30.8-9, 45.26.

اثنين من أصدقائه، ليشتركا معه في تعلم حياة الزهد من كارتيريوس وديودور رئيسي الطوائف (الأخويات) الرهبانية المحلية.[1] وقد أمضى أربع سنوات فيما بعد ناسكاً متفرداً بعيداً عن المدينة، تلاها سنتان من الوحدة في كهف.[2] وقد نما ثيودوريت ليصبح راهباً وفاءً لنذرٍ قطعه والداه قبل ولادته بوقت طويل، وذلك وسط جماعة رهبانية في نيكيرتاي، ما يوضح استعداد الناس للالتحاق بالرهبنة، والدور الذي أداه الآباء في التأثير على المهنة، وربما في سرعة تغيّر الاتجاهات في نطاق الرهبنة.[3] ومثلما من الخطأ التقليل من أهمية أوريغينوس في تطور الرهبنة، فإن من الخطأ أن نهوّن من شأن تعدد الأشكال التي اتخذها هذا التطور، أو أن نهمل العوامل الاقتصادية –الاجتماعية التي تشترطها. ولم تكن هذه العوامل حميدة في كل الأحوال. فقد دافع كريسوستوم عن رغبة الشبان في اعتماد حياة الزهد ضد الأهل المسيحيين، الذين يبدو أنهم اتخذوا إجراءات قانونية ضد الرهبان.[4] وربما تختلف أسرة ناجحة بشأن مستقبل ابنها – فالأم قد تدعم حياة الزهد، بينما يتطلع الأب إلى رؤية ابنه في وظيفة عسكرية.[5] ويشير دفاع كريسوستوم إلى الدعم الذي يقدمه الواعظون البارزون. وبالاتجاه إلى الأسفل في السلم الاجتماعي، يأتي «أبناء المزارعين والحرفيين» من بين

(1) Socrates, Church History, VI.3, Hamsen, Sokrates, Kirchengeschichte, 314. يرى هنتر الذي تابع نص PG 67, 665b، «كلية لاهوت» واحدة. A Comparison Between a King and a Monk/Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom (Lewiston/Queenston and Lapeter: Edwin Mellen Press, 1988), 8-9.

(2) Hunter, A Comparison, 10.

(3) Theodoret, Epp. 80, 81, 119. تم تأسيس ديرين في نيكيرتاي في حدود سنة 380م . انظر Theodoret, Historia religiosa, 3.4. بالنسبة إلى العائلات التي تكرس الأطفال لحياة الزهد، انظر P. Escolan, Monachisme et Eglise, Le Monachisme syrien du IVean VIIe siècle: un monarchism charismatique (Paris: Beachesne, 1999). وللاطلاع على قصة واحد في الثالثة من العمر انظر Theodoret, Historia religiosa, 26.4. وللتعرف إلى الرهبان «كمصادر لفعل الخير»، انظر Rowan Greer, «Pastoral care and discipline», CHS2, 575.

(4) Chrysostom, Against the Opponents of the Monastic Life, I., 2-1.

(5) المرجع نفسه. انظر 111,12.

جموع الفقراء.[1] وتشير الأدلة القادمة من أماكن أخرى من الإمبراطورية إلى أن بعضهم قد رأى في الرهبانيات إما مستوى حياة أعلى أو شكلاً أكثر أماناً تجاه الفاقة في زمن الشدة. وفي هذا الفصل، أقوم باستعراض بعض الملامح الرئيسة في هذا المشهد الأوسع لبزوغ الرهبنة.

باخوميوس Pachomius

كانت الرهبنة شبه المنعزلة عن العالم كما مارسها تلامذة أنطونيوس مقيّدة بطبيعتها في مواقع قريبة بدرجة كافية من المجتمعات المدنية، التي يمكن أن تشتري منتجات كل راهب في مقابل بضائع معينة، فضلاً عن تعزيز دخلهم عن طريق الصدقات. في نيتريا، نسج الرهبان الصوف؛ وعمل إياغريوس Eyagrius ناسخاً. وأرسلت إحدى العذارى فاكهة إلى مكاريوس الإسكندري Macarius تعبيراً عن شكرها له لشفائها من الشلل. وقد نسج ساكن كهوف من طيبة يدعى دوروثيوس حبالاً من أغصان النخيل ليلاً. وكان بامبو Pambo يعمل بأوراق النخيل عندما زاره ميلانيا Melania، وتباهى أنه قد عاش فقط على ما كان يعمل من أجله. ونقل فيلوروموس Philoromus المعتزل في كابادوشيا Cappadocia التباهي نفسه عن كرونيوس Chronius به. ومع ذلك فإن هذا التباهي بالضبط، يسمح لنا أن نرى ما هو أبعد من النموذج المثالي الذي روّج له بالاديوس Palladius، وذلك هو الاتجاه نحو مزيد من «الاقتصاد المختلط» الذي كان شائعاً بشكل أكبر حيث يتم استكمال الإيرادات الضئيلة عن طريق الصدقات.[2]

شهدت مصر في القرن الرابع معلمي زهد آخرين اختارا الحياة المشتركة في الأديرة، التي تسمح باقتصاد مختلف، وبالتالي موقع مختلف، إما على مقربة

(1) المرجع نفسه 11.8, PG 47.344, tr. Hunter, A Comparison, 114.

(2) Palladius, Lausiac History, 7, 38, 18, 2, 10, 47, 45.

من النيل في مناطق محاذية للصحراء، وإما في البلدات. كانت الأديرة الصغيرة العائدة إلى الكنيسة الملطية منفصلة عن كنيسة الإسكندرية الكاثوليكية، وهذه ربما تكون قد ورثت الزهد الأوريغيني. وهناك بقايا أرشيف تعود إلى ثلاثينيات القرن الرابع، عثر عليها في دير ملطي يدعى هاثور Hathor في مقاطعة كينوبوليت Kynopolite[1] nome. وتدين المجتمعات الأخرى الأبعد جنوباً في ولائها إلى شخصية باخوميوس الكاريزمية. وفي أواخر القرن الرابع، يظهر الأدب الذي يرافق الأديرة عداء واضحاً لأوريغينوس. ومع أن هذا العداء يشير إلى مفارقة ألا وهي أن أوريغينوس كان يُقرأ على نطاق واسع، ولكنه لم يكن ذا تأثير مباشر على باخوميوس.[2]

وعندما روج أنطونيوس لمفهوم الاستشهاد في أثناء حقبة الاضطهاد في الإسكندرية في حوالي عام 312، أُسكن الجندي الوثني باخوميوس الذي كان في العشرين من العمر في طيبة فتأثر كثيراً بالأعمال الخيرية التي كان يقوم بها المسيحيون في المدينة.[3] بعدما سرّح باخوميوس من الجيش، عُمّد في نجع حمّادي، وهي قرية قريبة من النيل شمالي طيبة ضمن أبرشية ديوسبوليس Diospolis. وهناك وبعد بضع سنوات، اتخذ حياة زهدية منعزلة بالقرب من القرية، تشبه الحياة التي مارسها أنطونيوس الشاب. وقد بدأ مسيرته تحت إشراف ناسك أكبر منه، ولكن باخوميوس أصبح بدوره معلم زهد محترماً، وله أتباع

(1) E. A. Judge, «The earliest use», 84.

(2) مثلاً، First Greek Life of Pachomius, 31 and Parlipomena 4.7, tr. Armand Veilleux, Pachomian Koinonia, 3 vols. (Kalamazoo: Cisterician Publications, 1980-2), vol. I, 318 and vol. II, 28-9. ومن أجل الأصل المتأخر لهذه الوقائع في القرن الرابع وقراءة متطرّفة لأثر أوريغينوس، انظر S. Rubenson, «Origen in the Egyptian monastic tradition in the fourth century», in Bienert and Kuhneweg, Origeniana Septema, 330. ومن أجل قراءة معتدلة، انظر G. Dorival, A. Le Boullec, et al, (eds.), Origeniana Sexta (Leuven: Peeters, 1998), 591-8.

(3) Bohairic Life of Pachomius, 7.

استقروا بالجوار. وفي الفترة ما بين 320 و323 أسس باخوميوس ديراً مسوراً بالقرب من قرية تبنيسي Tabennesi المهجورة والقريبة من النيل أيضاً. كان ذلك قراراً صعباً تسبب في شرخ بين باخوميوس وأخيه يوحنا، الذي كان قد التحق به في حياة الزهد. ارتدى من سيصبحون رهباناً في المستقبل، ويعترفون بباخوميوس بوصفه «أباً» لهم،[1] زياً خاصاً، ودعوا إلى طريقة مشتركة في الحياة تمتاز بالاحترام المتبادل، مجسداً في نظم أو قواعد تتعلق بكيفية تناول الطعام والنوم والصلاة والعمل. ويروي بالاديوس في «التاريخ اللوسياكي» (32) كيف تلقى باخوميوس رؤية من ملاك تملي عليه قاعدة لرهبانه؛ والقاعدة المفصلة التي في حوزتنا الآن هي نتاج تطوّر تم بشكل بطيء، ولكن القصة تكشف التقدير الذي حظيت به على نطاق واسع.[2] وربما تهوّن المصادر من طبيعة البداية المتقلّبة لهذا المجتمع، ونحن لا نستطيع أن نستعيد بأي درجة من التأكيد الطبيعة الدقيقة للمستعمرة الأولية في تبنيسي، ولكن باخوميوس اكتشف شكلاً من الحياة الرهبانية انتشر بسرعة. وبحلول عام 330 كان باخوميوس قد أسس ديراً ثانياً في بهبو Phbow قرب نجع حمادي. وأصبح كل دير منهما مسكناً لألف راهب أو يزيد في فترة حياة باخوميوس.[3] وربما أسس أيضاً سبعة بيوت أخرى للذكور، أو لعلها وضعت تحت سلطته قبيل موته في عام 346، إضافة إلى ديرين للراهبات.

يمكن أن يعزى نجاح هذه الأديرة إلى عوامل متنوعة. فقد كان بإمكان الرجال والأولاد غير المعمّدين أن يلتحقوا بها: وهم من بين المتنصرين حديثاً الذين سافروا إلى بهبو من أجل التعميد في الفصح.[4] وكانت المنازل قد

---

(1) المرجع نفسه. 20, tr. Veilleux, Pachomian Koinonia, vol. I, 43.

(2) P. Rousseau, Ascetics, Authority, and the Church, 74.

(3) المؤلف نفسه. Pacchomius: The making of a Community in Fourth-Century Egypt (Berkeley: University of California Press, 1985), 74.

(4) Bohairic Life of Pachomius, 81.

اندمجدت في رابطة واحدة (koinonia) شكلت اقتصاداً رهبانياً واحداً أكثر إنتاجية، وكان يتم تقديره من قبل مسؤول قام بإعادة توزيع البضائع المنتجة من كل دير بما يلائم الاحتياجات والفائض.[1] وقد سهلت الأعداد الكبيرة عملية الإنتاج. وكان الكثيرون مشتركين في الزراعة، وما يرتبط بها من مهارات النجارة، والأشغال المعدنية، ولكن آخرين كانوا خبازين، وصانعي سلال، وحبال، وحصر من القصب، وحذّائين ...الخ.[2] وقد تم ضمان استقرار الحكم من خلال إشراف باخوميوس وخلفائه الذين أرسلوا ممثلين عنهم لزيارة البيوت، وكذلك عبر عقد مؤتمرين سنوياً.[3] وكانت معظم البيوت قريبة نسبياً على الأقل لبيت واحد آخر: كانت بهبو على بعد ميلين فقط عن تبنيسي؛ وعندما انتقل باخوميوس إلى بهبو وعين ثيودور Theodore رئيساً للدير في تبنيسي، كان الأخير يزوره يومياً.[4] وكانت المنازل الأولى قد بنيت في نطاق أبرشيتين متجاورتين قريبتين من النيل. وكان بإمكانهما نقل البضائع بواسطة القوارب (وهناك نظم للرهبان على متن السفن، وذلك مؤشر على التفاعل التجاري للرهبانيات الباخوميوسية مع العالم الخارجي).[5] وقد تفاعلت البيوت اقتصادياً أيضاً مع القرى المجاورة، مثلما حصل في بهبو التي كانت في السابق قرية مهجورة. وشكلت الرهبانية جزءاً من المجتمع المحلي الخاضع للضريبة. كما وجدت قائمة ضريبية في مقاطعة هيرموبوليت Hermopolite تعود إلى 367–368 مدون فيها المبلغ الضريبي الذي دفعه أنوبيون Anoubion عن الأرض إلى دير تبنيسي.[6] ويقدر أن تلك البيوت

(1) المرجع نفسه. 71.

(2) Palladius, Lausiac History, 32.

(3) Bohairic Life of Pachomius, 71, 78.

(4) المرجع نفسه. 73.

(5) Jerome, Rule of Pachomius, 118-19, PL, 23,76.

(6) J. Goehring, «The world engaged: the social and economic world of early Egyptian monasticism», in J. Goehring, C. W. Hedrick, J. T. Snders, and H. D. Betz (eds.),

كانت تضمّ سبعة آلاف عضو مع نهاية القرن الرابع.[1]

وفوق ذلك كان للجدار المحيط بكل دير، دور في خلق فضاء رمزي بمنأى عن العالم الخارجي، وحارس يراقب من قد يزور الرهبان. وقد رفع وجود المخبز من درجة استقلالية الرهبان عن العالم الخارجي. وكانت الأخبار تخضع للتدقيق والتصفية: لم يكن يسمح للرهبان العائدين إلى المنزل من العالم الخارجي، أن ينقلوا من الأخبار إلا ما يقرّها رئيسهم.[2] وفي الداخل ترجم باخوميوس العلاقة غير الرسمية بين المعلم والمريد إلى «تراتبية مكتبية مخططة بعناية».[3] وكان العمل اليومي يقسم من قبل راهب ذي رتبة عالية. وكانت غرفة الراهب جزءاً من بناء أكبر يؤوي عشرين رجلاً يشرف عليهم رئيس. وخلافاً للأحوال السائدة في الجماعات شبه التنسكية، فقد كانت الطاعة مفروضة. ويحدد كتاب «القواعد» Rule (ترجمه جيروم في بدايات القرن الخامس) الأخطاء التي تستحق التوبيخ العلني، وعدداً قليلاً مما يستحق عقوبة العزل الانفرادي، والأشد خطورة مما يستحق الجلد أو الطرد. ولم تكن مزية هذه البنية القيادية كفاءتها بالدرجة الأولى: بل إنها أمنت نظاماً آمناً وهادئاً من أجل الصلاة. وكان الدير «مدرسة لمعرفة الذات والارتقاء بها».[4]

عند الشروق يتجمع الجميع من أجل الصلاة، وهو ما تصفه نظم تنسب إلى هورسيسيوس Horsesios خليفة باخوميوس: من أن الرهبان يستمعون إلى قراءات من الإنجيل يتخللها وقت من الصمت المكرس للتأمل، وربما كانوا يرتلون بعض المزامير.[5] وكان يتم التناوب على بعض الوظائف من مثل تحضير

Gnosticism and the Early Christian World (Sonoma: Polebridge Press, 1990), 142.

(1) Rousseau, Pachomius, 74.

(2) Bohairic Life of Pachomius, 104.

(3) Brakke, Athanasius, 85.

(4) Rousseau, Pachomius, 95.

(5) Bryan D. Apinks, «The growth of liturgy and the church year», CHC2, 609; Rousseau, Pachomius, 79-80.

الطعام وتقديم الوجبات على أساس أسبوعي: لم يكن يتم تحديد الراهب بما يقوم به من عمل، مهما كانت طبيعة العمل الذي يقوم به، فقد كان يصلي بترتيل نصوص من الإنجيل. وكانت وجبة منتصف النهار المكوّنة من الخبز والخضراوات تؤكل في صمت. أما المساء فيشهد وجبة متواضعة أخرى من الخضر (مع تجنب التطرف في محظورات الصيام)، وأما الصلوات والتعاليم اللاهوتية فكانت تصدر إما عن رئيس الدير، أو الراهب الذي يدير كل منزل. وهذا سيتم مناقشته في حينه. وفي وقت معين من اليوم أو في أيام معينة كان هناك وقت للقراءة، حيث يتوقع من جميع الرهبان أن يكونوا قادرين على القراءة. وبما أن أيام الجمعة والأربعاء كانت أيام صوم للمسيحيين عامة، فقد كان تعامل الرهبان معها على النحو ذاته. ويتم إحياء أيام الأحد باحتفال القربان المقدس. وعلى الرغم من وجود نظام غذائي مشترك، فإن بإمكان الأفراد المحافظة على صيام أكثر تقشفاً.[1]

في الواقع، كان هناك بعض الجدل في نطاق المجتمعات الباخوميوسية الأولى حول المستوى الصحيح لصوم الجماعة. وهذه هي الخلفية المحتملة للقصة التي تقول بأن ثيودور قد استشار باخوميوس في إحدى المرات، حول السبب في أن مجموع صيامهم في «الأسبوع المقدس» كان مقتصراً على الأحد والجمعة، ولا يمتد إلى الوراء ليشمل الأسبوع كله، وهو اقتراح رفضه باخوميوس بقوله: «لكي يبقى لدينا من القوة ما يكفينا لإنجاز الأشياء المطلوبة منا، حتى لا نسقط مغشياً علينا، وبالتحديد الصلاة المتواصلة، وقيام الليل، وتلاوة قانون الرب، وعملنا اليدوي استناداً إلى أوامر في النص المقدس، ما يعد ضرورياً من أجل أن نساعد الفقراء».[2] لم يكن دمج الخيوط المختلفة للممارسة الزهدية سهلاً. ففي المشرق السرياني وجدت طريقة

(1) Bohairic Life of Pachomius, 26.

(2) المرجع نفسه. 35, tr. Veilleux, Pachomian Koinonia, vol. I, 59-60.

لتجنّب تلك المشكلة، وهو ما قاد إلى أخلاق مختلفة، وبالتالي إلى علاقة مختلفة مع العالم المسيحي العادي.

الرهبنة السريانية والمساليانية

إذا كان نجاح الرهبنة الباخميوسية الموضحة أعلاه يمكن إرجاعه إلى التقاطع بين العوامل الاقتصادية والدينية، فإن باستطاعتنا أن نشرح أيضاً الكثير مما يخص الشكل المميز للجوانب العديدة للرهبنة السريانية، باستخدام تقاطع مشابه، مع أن العوامل الموجودة هنا تختلف كثيراً عن تلك. وهنا يجب أن نهتم بالتالي: (أ) تفسير نصوص الإنجيل؛ (ب) الاضطهاد والتقاليد الدينية الوثنية؛ (ج) جغرافية المنطقة.

تروي «الرسالة إلى العبرانيين» كيف أن بعضاً من المؤمنين في العصور الماضية «طافوا في جلود غنم وجلود معزى معتازين مكروبين مذلين... تائهين في برارٍ وجبال ومغاير وشقوق الأرض» (العبرانيين 11: 37–8). وقد أعلن القديس بولس كيف «أننا حتى اللحظة الحاضرة نجوع ونعطش، ونلبس رث الملابس، ونعذب، ونعيش من دون مأوى». (1 كورنثيين، 4: 11). ويورد مؤلف العظات الماكاريانية Macarian الذي ربما كان تأليفه في شمالي سوريا، أو بلاد ما بين النهرين، في عقد الثمانينيات من القرن الرابع، النصين الواردين أعلاه من أجل تعليم التواضع الذي يليق بالحياة المسيحية، وللحض على تقليد الحواريين والأنبياء.[1] وهناك دليل من نصوص مختلفة على أن هذا التقليد قد احتل منزلة مهمة في رهبنة الشرق السرياني في أواخر القرن الرابع. وقد ربط

(1) Ps.-Macarius, Homily 12.4, ed. H. Dorries, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios (Berlin: de Gruyter, 1964), 109. ومن أجل الزمان والمنشأ، نظر C. Stewart, «Working the Earth of the Heart», The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431 (Oxford: Clarendon Press, 1991), 70-1; Caner, Wandering, Begging Monks, 106-7.

تجمع كريسوستوم في أنطاكية الرهبان بفكرة «السيطرة على الجبال». وقد ذكرهم الواعظ كيف أن خيش الرهبان وقيودهم، وصيامهم، ومعازلهم التي لا يوجد فيها نوافذ إنما تقوم بإعدادهم للموت.[1] ويصف «كتاب الخطى» Liber Graddum المكتوب على الأرجح بين منتصف وأواخر القرن الرابع، الزهاد (البالغين الدرجة العليا) الذين يضاهون الحواريين «ويسافرون إلى أماكن عديدة، ويتحدثون مع كل شخص بالكلام الذي يمكن أن يساعده، ثم يغادرون إلى مكان آخر».[2] وينسب أيضاً إلى الحواريين نظاماً غذائياً واحداً: «لم يأكل الحواريون أي لحوم على الإطلاق؛ وكانوا يصومون حتى الساعة التاسعة ثم يتناولون الخبز والملح والأعشاب والزيتون».[3] وفي كل ذلك اتبعوا مثال المسيح الذي مشى على الأرض غريباً وأجنبياً».[4]

ويسلط «التاريخ الديني» لثيودوريت الضوء على الأبطال الذين جسدوا بأشكال مختلفة هذه المثل من العزلة المتطرفة، والنظام الغذائي القاسي، معرضين أنفسهم لعنف الطبيعة وفترات من التجوال من مكان إلى آخر. ويقال إن جيمس James، قبيل أن يصبح أسقف نصيبين في مطلع القرن الرابع، قد تجول في الجبال، ونام في العراء، والتزم بنظام غذائي من النباتات البرية التي تؤكل نيئة.[5] وقد تجنب أبراهام الطعام المطبوخ، بما في ذلك الخبز، وحافظ على النظام ذاته على الرغم من تنصيبه أسقفاً.[6] وعاش جوليان سابا Saba في كهف، ومع أنه اجتذب لاحقاً مريدين بنوا ديراً حوله، فإنه كان يهرب في

(1) Chrysostom, Homilies on Matthew, 7.7, PG 57, 81; On the Statues, 6.3.

(2) Liber Graduum, Memra 19.31, TBS, 203. حول الزمان والمكان المحتمل في الإمبراطورية الفارسية. Kitchen and Parmentier, TBS, 1. ومن أجل تأريخ أكثر حذراً، انظر: Escolan, Monachisme, 15-16.

(3) Liber Graduum, Memra 5.17, 19.6, TBS, 56, 187 (حيث يتم تسمية الخضراوات عوضاً عن الأعشاب).

(4) المرجع نفسه، Memra 20.10, TBS, 219.

(5) Theodoret, Historia religiosa, 1.2.

(6) المرجع نفسه. 17,6.

رحلات طويلة على القدمين تصل حتى عشرة أيام في الصحراء.[1] ويكتشف الحاج إلى الأرض المقدسة زاهداً يسكن حفرة في صحراء سيناء؛ ويداه تمتدان للأعلى في الصلوات فقط، ويمكن مشاهدتهما من الخارج.[2] وبعد سنين في الجبال والتعرض لعوامل الطبيعة، أصبحت أطراف يوسيبيوس Eusebius تالفة إلى حد أنها بدت محنطة، وتجعد وجهه، وتركت عوامل الطقس بصماتها على ملامحه.[3] وكان يوحنا وموسى وأنتيوكس Antiochus وأنطونينوس Antoninus يكبحون الجسد بالبرد الشديد على قمم الجبال.[4] وهناك جيمس آخر من جيل ثيودوريت يقال إنه انتقل من العيش في زنزانة صغيرة، إلى التعرض الكامل للطبيعة على جبل يبعد نحو 6 كيلومترات عن سايروس.[5] وهناك طريقة أخرى لكبح الجسد شدد عليها ثيودوريت، وتتمثل في إثقاله بالقيود.[6] وبحسب العظات المكارية Marcarian فإن على الزاهد أن يهجر عائلته، وأمواله، ليصبح فقيراً «غريباً» أو «متشرداً»، ولكن آخرين اقترحوا فكرة عدم التجوال.[7] وعندما هجر الرومان حصونهم في سنة 363 على حدود فارس اتخذها بعض المتوحدين مأوى للزهد في أوائل القرن الخامس.[8] وقد كان كثير من المتوحدين يصلون بصوت عال لحوح «مثل قائد القارب الذي يحث المجذفين المحافظة على إيقاعهم». ومع أن كاتب العظات قد فكر أن مثل هذه

(1) المرجع نفسه، 2.4، 2.2

(2) المرجع نفسه، 9–6.7.

(3) المرجع نفسه، 18,1.

(4) المرجع نفسه، 2–23.1.

(5) المرجع نفسه، 5–21.3.

(6) Theodoret, Historia religiosa, 4.6, 10.2, 11.1, 15.2, 23.1.

(7) Ps.-Macarius, Homily 12.4, ed. H. Dorries, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios, 315.

(8) I. Pena, P. Castellana, and R. Fernandez, Les Reclus Syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie (Milan: Franciscan Printing Press, 1980), 54, 83.

الضوضاء أمر مفيد، فإن «كتاب الخطى» يرى أنها تقليد للصرخة المدوية التي من المفترض أن المسيح نفسه قد أطلقها في كربه في الجثمانية»،[1] وهذا ينسجم مع التغيرات الحاصلة في الكتاب السرياني «حياة أنطونيوس» الذي يحدد بطله بأنه شخص يشبه المسيح.[2] ربما تفاعل النموذج الإنجيلي للإخلاص هنا مع التقاليد الدينية الوثنية، التي زعمت أن الجبال مساكن لآلهتها. وقد لاحظ ثيودوريت من بين علامات الانتصار المسيحي على الوثنية «محطات للزهاد الذين يقدّسون قمم الجبال، ويستوطنون البرية غير المأهولة».[3]

ولم يكن الولاء للنص بسيطاً ومستقيماً. فقد كان لبعض المقاطع أولوية على غيرها، إذ كانت مفسّرة ومنغّمة في مصفوفة لا تشبه تلك الموجودة في الرهبنة الأورغينية. وتوضح رواية القديس بولس لمعاناته في رسالته إلى الكورنثيين كيف«نكدح بأيدينا»، ولكن مؤلف العظات الماكارية لم يصل إلى هذا الحدّ من التفاخر. ويعكس هذا الحذف خاصية أخرى من خصائص الرهبنة السورية المطوّرة في أواخر القرن الرابع وهي «الامتناع عن الجهد الجسدي». أما بالنسبة إلى الذين يتطلعون إلى الكمال، فإن «كتاب الخطى» يقدم العمل باعتباره محفزاً لاهتمام يتعلق بإرضاء الجسد، وهو غير متلائم مع العمل الذي أوحي به متّى 6: 25 «لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون. وذلك يعني لا تعملوا من أجل بطونكم».[4] وتعد الزراعة مثلها مثل الزواج، إنما دخلت

---

(1) Ps.-Macarius, Homily 6.3, tr. G. Maloney, Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and The Great Letter (New York and Mahwah: Paulist Press, 1992), 76; Liber Graduum, Memra 20.8, TBS, 216. انظر أيضاً لوقا 22: 44.

(2) F. Takeda, «The Syriac version of the Life of Antony: A meeting point of Egyptian monasticism with Syriac native asceticism», in R. Lavenant (ed.), Symposium Syriacum VII (Rome: Pontificio Instituto Orientale, 1998), 191-2.

(3) Theodoret, Cure for Greek Maladies, 6.87; انظر أيضاً 9.29 وكذلك 10.52.

(4) Liber Graduum, Memra 2.5, TBS, 17. انظر أيضاً Memre 19.13, 20.1, TBS, 192, 211.

حياة الإنسان بعد السقوط الذي يسعى الراهب إلى قلبه رأساً على عقب.[1] وقد تم استبدال الاعتماد على الله بالعمل اليدوي، «توسل الطعام والملابس مثل شخص فقير، وعن طريق العمل الروحي المتمثل في الصلاة والتعليم: إن من يطعم خراف المسيح، لا يستطيع أن يقود المحراث وممارسة العمل الدنيوي في الأرض».[2] ويلهم الروم 12:12 الراهب أن يكون «مواظباً على الصلاة والشفاعة، وقيادة الصلوات والدراسة، مع وضع نفسه في خدمة الحقيقة الإلهية، وخدمة تفسيرها».[3] وقد تم تسهيل مثل هذا الأسلوب في الحياة عبر سياقه الجغرافي، إذ سمحت ظروف المشهد السوري للمتوحد أن ينسحب إلى عزلته، ويظل مع ذلك قريباً من المراكز السكانية المزدهرة نسبياً.[4] وقد كان على البلدة أو القرى المستفيدة من صلواته وعلاجاته أن تقدم التبرعات. ومن هذا المنظور تبدو الرهبنة المتضمنة جهداً بدنياً انحرافاً لتداخل أسلوبين مختلفين لحياة مسيحية. وعلى نحو ذلك، وانطلاقاً من هذا المنظور يجب ألا يحوز الزاهد أي ممتلكات يستطيع من خلالها تقديم الصدقات، أو ممارسة الضيافة، واعتُبر ما يدفعه إلى ذلك إغراء شيطانياً، بينما كانت تقاليد رهبانية أخرى، أكثر انفتاحاً على فكرة أن يعطي الرهبان صدقات من فائض دخلهم، أو أن يقوموا بدور الوسيط لتمرير صدقات الآخرين.[5]

لم تكن الممارسات الرهبانية للشرق السوري مقتصرة على الأمثلة المذكورة أعلاه، ولا يمكن أخذ صور ثيودوريت على أنها نوافذ عديدة على ما هو نمطي. فالوحدانية كانت تتشكل أكثر بمقدار ما نتوقع من الرجل المقدس أن

---

(1) المرجع نفسه، Memra 15.8.

(2) Liber Graduum, Memra 12.6, TBS, 124-5.

(3) المرجع نفسه، Memre 20.2, 3.7, TBS, 212, 28.

(4) Pena, Castellana, and Fernandez, Les Reclus Syriens, 71.

(5) Liber Graduum, Memra 25.5. من أجل منح الصدقات الرهبانية في العالم الإغريقي–الروماني انظر كتاب المؤلف. Almsgiving in the later Roman Empire, 90-99.

يزور الآخرين ويعلمهم.[1] وبينما رفض بعضهم الطعام المطبوخ كلياً، فقد شاع النظام الغذائي المرتكز على الخبز والملح.[2] ونمت المجتمعات الرهبانية في ظلال حياة الأبطال المتوحدين الذين لا يرتبطون بأي قيود اجتماعية، حيث أنشأت حياة الرهبنة صورهم، ونشرت تعاليمهم. وقد عمل الرهبان الأقل تطوراً في مساندة من هم أكثر كمالاً. ويكتب صاحب «العظة المكاريانية» عن أديرة تضم ثلاثين راهباً، بعضهم يكرسون يومهم للصلاة أكثر من غيرهم، ممن يمضون ساعة واحدة فقط في الصلاة، ولكنهم جميعاً يطلبون الروح؛ فالروح هي من يهدئ الشهوات، ويلهم فيهم التأمل العميق للمسيح. وتحض «الرسالة الكبرى» وهي مبحث من الفترة ذاتها التي تنتمي لها «العظات» رئيس الرهبان أن يقود المجتمع بما يلزم من تواضع، وأن يعلم إخوته الذين ما تزال صلواتهم مشوّشة.[3]

ويكشف ثيودوريت في الواقع عن رهبانية مشدودة بين قطبين – الرهبان المتوحدون والرهبان في جماعات – بحيث يمكن أن يطرد الصغير سمعان العمودي من جماعة زهدية، بسبب تشدّده في التنسّك، ثم يتم بعد ذلك احتضانه لأن الجماعة تعترف بقداسة عضوها المبعد. ويمكن التفكير في سمعان بأنه وسيط بين المُثُل، ومعزول في حياته على مرتفع، وفي حالة حرمان شديد ومحاط بشكل قريب بمجتمع من المرافقين. وهو يوازي زهّاد القمم المحاطين بالقرى والبلدات. وروى ثيودوريت بينما كان سمعان لا يزال على قيد الحياة،

(1) Ps.-Macarius, Homily 40.6.

(2) Pena, Castellana, and Fernandez, Les Reclus Syriens, 94. كان النظام الغذائي للزهاد شبيهاً بغذاء الفلاحين المحليين. انظر Escolan, Monachisme, 135.

(3) Ps.-Macarius, Great Letter, tr. Maloney, Psedu-Macarius, 261-3, 268. يبدو أنه تم تأسيس الرهبنة الأولى على يد أستيريوس في غنداروس على بعد خمسين كم من أنطاكية ربما قبل وفاة قسطنطين مع أن الكتّاب المتأخرين أرجعوا أصول الرهبنة إلى ماضٍ أسطوري. انظر Theodoret, Historia religiosa, 2.9. بخصوص الأديرة قبل القرن الخامس، انظر Pena, Castellana, and Fernandez, Les Cenobites Syriens (Milan: Franciscan Printing Press, 1980), 22-7.

كيف وقف هذا الرجل المقدس ليلاً ونهاراً قرب عموده، مكرراً الانحناء الشديد أثناء الصلاة، ومتناولاً الغذاء مرة واحدة في الأسبوع.[1] ويقوم أيضاً بإيضاح طبيعة المجتمع الذي جاء إلى الوجود حول ذلك الرجل المقدس.

إن ما كان يجمع بين الزاهد المتوحد والراهب في جماعة، هو مثال يعتمد على هجران الثروة كلياً، حيث كان يجب أن تعطى للفقراء. وهذا الشكل من تدشين الحياة الزهدية يوصف بشكل متكرر في العظات الماكاريانية.[2] وقد جرت نمذجتها على أساس إنكار الذات الذي ميز أيوب وإبراهيم.[3] فقد كان الرهبان «حجاجاً من دون أملاك».[4] وكان النموذج مقتصراً على حيازة الملابس التي يلبسها المرء والطعام الذي يحفظ الأود خلال اليوم.[5]

ويشترك الرهبان السوريون في فهمهم لممارساتهم الزهدية مع الزهاد الذين قابلناهم في مناطق أخرى. ونجد العظات الماكاريانية و«كتاب الخطى» يوضحان الصوم والصلاة المكررة، وإعطاء الصدقات، وطرح الثروة، والزواج جانباً، في نطاق النمط المألوف لصراع روحي مشرف، يكبح الراهب خلاله عواطفه وشهواته العشوائية ضد إغواء الشيطان أو الملكية: «عندما ننقطع عن خطايانا المرئية جميعها، فسوف نصعد في صراعنا مع الخطيئة التي تقطن في داخلنا، لأن الأفكار الشريرة هي ما تزرعه الخطيئة في القلب»[6] ويوجه الراهب قلبه وعقله إلى الله بثبات وتواضع، من خلال التأمل. وقد تبنى «الواعظ الماكارياني» على وجه التحديد نظرة أوريغانية للحياة الزهدية من أجل تفسير تقاليد الرهبنة السورية للجمهور الناطق باليونانية.[7]

---

(1) Theodoret, Historia religiosa, 26.22.

(2) Ps.-Macarius, Homilies 11.6-7; 27.10; 32.7.

(3) المرجع نفسه. 5,6.

(4) المرجع نفسه. 27,18، tr. Maloney, Psedu-Macarius, 181.

(5) Liber Graduum, Memre 13.6, 16.7.

(6) المرجع نفسه. Memra 18.3, TBS, 179. انظر أيضاً Ps.-Macarius, Homilies 32.9, 37.8-9.

(7) Stewart, «Working the Earth», 69، 119، 124–6. يرفض ستيوارت أثر إفاغريوس بونتيكوس.

وكذلكً تظهر لنا «العظات الماكاريانية» اهتماماً مميزاً بكيفية تحضير الزهد للرهبان لتلقي الروح القدس. وبهذه الطريقة يتلقون أيضاً المعرفة التجريبية (حتى بين أولئك الذين لم يتعلموا) حول «الأسرار الخفية» التي تنكشف في رؤى ملهمة. إن المسيحي الكامل «مشارك» في الروح ويشترك في «أسرار الملك الكوني».[1] وتؤكد «الحياة السريانية» لسمعان العمودي خلافاً لنظر ثيودوريت، على تلقي الرجل المقدس للرؤى.[2] وفي «كتاب الخطى» تقود الروح في النهاية الزاهد الكامل إلى نقطة حيث يعرف الحقيقة كلها، ويستطيع أن يعلم الآخرين من قلب طاهر نقي.[3] وفي هذا العمل الثاني يصر المؤلف على أن التواضع مطلوب من كل شخص يتقدم في الحياة الروحية،[4] والذي يعبر عنه بالاستنكاف عن نزعة إطلاق الأحكام. وينتمي هذا الرفض لإدانة الآخرين بسبب خطاياهم إلى تقليد المسيح في عدم مجازاة الآخرين على المعاناة التي ألحقوها به.[5] وتمثل الممارسات الزهدية تعبيراً ملموساً وتدريباً «للتخلي القلبي المستتر» حيث إن المعاناة من دون اللجوء إلى الانتقام تشكل عنصراً أساسياً.[6] ولاءمت هذه الروحانية المسعى التبشيري المسيحي (الإنسان الكامل يمكن أن يترافق مع الوثنيين)، وتعززت بالاضطهاد الذي انطلق في الإمبراطورية الفارسية من 340 للميلاد فصاعداً. وقد امتد تأثير هذه الروحانية خارج حدود الإمبراطورية.[7]

ولم تحظَ تقاليد الرهبنة السورية بالإعجاب في نطاق العالم الإغريقي-

---

(1) Ps.-Macarius, Homilies 1.2,17.2, 26.5, tr. G. Maloney, Pseudo-Macarius, 36, 136, 165. انظر Stewart, «Working the Earth», 150.

(2) Escolan, Monachisme, 111.

(3) Liber Graduum, Memre 1.2, 3.14, 20.7, 28.2.

(4) Liber Graduum, Memra 16.7.

(5) المرجع نفسه، Memra 17.

(6) المرجع نفسه، Memra 17, TBS, 119.

(7) لمرجع نفسه، Memra 30.4.

الروماني فحسب، ولكنها صعدت المعارضة بين الأساقفة ضد الزهاد، الذين صنفوا على أنهم «ميساليون» (وتعني في السريانية «أولئك الواصلون»). فقد كان فهم ثيودوريت على سبيل المثال، أن تعاليمهم تتضمن، أن التعميد لم يكن له قيمة حقيقية بالنسبة لمتلقيه، لأنه لم يكن قادراً على قطع دابر الشر من جذوره، الأمر الذي يتحقق فقط عن طريق الالتزام الزهدي بالصلاة.[1] وربما تعززت هذه المعارضة بسبب التهديد الذي مارسه الزهد السوري تجاه سلطة الأساقفة. ويرى أفرام Ephrem وأفراهات Aphrahat، أن رجال الكهنوت السوريين في مطلع القرن الرابع، كانوا ينتمون إلى نخبة زهاد تتميز عن أولئك غير الزهاد، بغض النظر عما إذا كان الأخيرون معمدين أم متنصرين جدد. وفي الجزء التالي من ذلك القرن، وجد رجال الدين في المدينة أنفسهم منفصلين عن النخبة الزاهدة، من خلال دورهم الكهنوتي: ولا يعد «كتاب الخطى» قادة الكنيسة الذين «يقومون بإدارة طوائف» ضمن الكاملين، بسبب وظيفتهم كقضاة يعتنون بالعدل.[2] وهم لذلك غير قادرين على «الدخول إلى فرح الرب» المحفوظ من أجل الكاملين في جموع الزفاف.[3] ويحض المؤلف «القادة» على ألا يتذمروا بشأن «الكامل»، وألا «يطاردونا من دون سبب بعيداً عن الكهنوت الذي يصح لنا أن نسير في ركابه – حيث نذهب إلى كل شخص من أجل التعليم والوعظ»، وهو مؤشر على معاناة الرهبان بوصفهم معلمين في معظم الأحيان، من عداء رجال الكنيسة المحلية.[4] وشهدت الفترة ما بين 370 إلى 460 شجب الميساليين من قبل أفرام وإيبيفانيوس Epiphanius وثيودوريت، إضافة إلى الإدانات من المجامع في أنطاكية ربما في عقد الثمانينيات من القرن الرابع، وكذلك في بامفيليا Pamphilia أيام أمفيلوكيوس الأيقوني

(1) Theoderet, Haraet fab compendium, IV.11, PG 83-42b.

(2)Liber Graduum, Memra 19.24, TBS, 199; Escolan, Monachisme, 4-5, 23-4.

(3)Liber Graduum, Memra 19.36, TBS, 206.

(4) المرجع نفسه، Memra 19.31, TBS, 203.

Amphilocius of Iconium وفي القسطنطينية في عام 426 أيام سيسينيوس Sisinius، وفي إِفِسوس Ephesusفي عام 431 عندما أدين كتاب أسيتيكون Ascticon المرتبط بالنصوص الماكاريانية، وتم اتهام الميساليانية برفض العمل، والقول بأن التعميد لا يقدر على تحرير الروح من قبضة الشياطين الأشرار، وأن الصلاة وحدها يمكن أن تحقق التحرر، وأن وجود الروح القدس في داخل النفس يمكن إدراكه من قبل الشخص المتمتع بذلك الشرف. وهذه التهم لم تحدد جماعة زهدية موحدة، ولكنها تشهد على أفكار موجودة بدرجة أو بأخرى بين المعلمين السوريين. وقد كان لهذه الأفكار تأثيرها على ما وراء العالم الناطق بالسريانية، ولكنها لم تفز بأي رضا في الكنائس الإغريقو-رومانية. وقد أمكن للعمل الماكارياني «الرسالة الكبرى» على سبيل المثال أن يتم اقتباسها وتبنيها من قبل غريغوريوس النيصي في منتصف العقد العاشر من القرن الرابع، حتى مع رفض غريغورس لنظرتها إلى التجربة الدينية.

وفي مثل هذه الحدود الثقافية بين الامبراطوريات والتقاليد الكنسية، يمكن لنا أن نضع الإسكندر اليقظان (الذي لا ينام) Alexander the Sleepless ونداءه والمعارضة التي واجهها. وبحسب كتاب «الحياة» اليوناني (المرجح تأليفه في مطلع القرن السادس، ولكنه ينهل من رواية سريانية أقدم)، فقد تربى الإسكندر في آسيا الصغرى في العقود التالية لعام 350، وتلقى تعليمه الأدبي في القسطنطينية، وهو ما يميز النخبة.[1] غير أن ذلك الشاب التحق بدير مار الياس في سوريا، والذي كانت سمعته قد انتشرت غرباً، ليغادره بعد سنوات أربع بحثاً عن التزام عقدي أكثر بوصية الإنجيل، القائل إن على المرء ألا يهتم بالغد (متى 6: 34). وأمضى الإسكندر عشرين عاماً في خلوة في الجبال قريباً من

(1) Life Of Alexander 5. ed. E. De Stoop. Vie «Alexander l»Acemete. PO 6 (paris. 1911). 660. وبالنسبة للتأليف والترتيب الزماني المحتمل لحياة الإسكندر (ولد نحو 355-360) انظر Caner, Wandering, Begging Monks, 249-50, 252 n.25. وفيما يخص التعليق والترجمة الإنجليزية انظر المرجع نفسه، 250-80.

الفرات، حيث اجتذب وفقاً للكتاب الذي يروي حياته أربعمائة رجل نظمهم في أحد الأديرة. وبعد ذلك انطلق الرجل المقدس مع القليل من المريدين في بعثة تبشيرية على امتداد الحدود بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية. ومن تدمر وصل الزهاد إلى أنطاكية التي تم إخلاؤهم منها مرتين في صراع على السلطة مع أسقف المدينة. وقد أنشأ الرجل الورع مؤسسة أخرى في القسطنطينية قرب نصب الشهيد القديس ميناس Menas، وقد طرد من هنا أيضاً ربما في أواخر العشرينيات من القرن الخامس، عندما وجد لوقت وجيز ملجأً في دير هيباتيوس Hypatius في روفينيانس Rouphinianes. وأمضى ما تبقى له من سنوات قليلة في دير آخر قريب يدعى أكويميت Akoimete.[1]

يُظهر زهد الإسكندر أثر تكوينه الرهباني السوري: رحلاته التي علّم خلالها بشكل ثابت أهمية منح الصدقات للفقراء من قبل المسيحيين العادين، واعتماده على الصدقات، مع قبول رهبانه فقط ما يقيم أودهم ليوم واحد، واحتفاء أديرته بالصلاة المستمرة.[2] وفي بلاد ما بين النهرين كان يقوم بسبع شعائر دينية ليلاً وسبع نهاراً. وفي أنطاكية كرس رهبانه أنفسهم لترتيل المزامير في مجموعة سابقة من الحمامات، وفي القسطنطينية انقسم الرهبان من أجل الصلاة الدائمة إلى ست جوقات لاتينية وإغريقية وسريانية.[3] وتوضح الخلفية ذاتها كلاً من جاذبيته الشعبية والمعارضة التي واجهها من السلطات الكنسية:

---

(1) Life Of Alexander 6, 27, 32-3, 35, 37-8. 41. 43; Callinicus, Life of Hypatius, 41.
بالنسبة إلى رحلة الإسكندر، انظر A. Voobus, History of Asceticism in The Syrian Orient, 3 vols. (Louvain: CSCO, 1958, 1960, and 1988), vol. II, 187; Pierre-Louis Gatier, «Un Moine sur la frontiere: Alexandre l»Acemete en Syrie», in A. Rousselle (ed.), Frntieres Terrstres, frontiers celests dans l»antiquite (Paris: Presses Universitaires de Perpignan, 1995), 435-57. ولأسباب غير محدّدة يقلّص غاتييه مجتمع الفرات من 400 إلى 40.

(2) يرى غاتييه Gatier, «Un Moine»، 439 أن الرحلات «مجرد سفر من مكان إلى آخر» ولكن ذلك يهمل طابعها الوعظي.

(3) المرجع نفسه، 27. 28. 30. 33. 38. 43.

ويمكن فهم التعاليم الأخلاقية خصوصاً ما يتعلق منها بحض الناس العاديين على أن يكونوا أكثر كرماً مع الفقراء، على أنها بناء للسلطة الروحية في تنافس مع الأساقفة المحليين. وفضلاً عن ذلك، فإن الامتناع عن العمل من أجل الصلاة المتواصلة مع ما يترتب عليه من الحاجة إلى تأمين الصدقات لمئات عديدة من الرهبان، يمكن أن تفهم بوصفها عبئاً على الكنائس التي تعارض تعاليم بولين Pauline في الاعتماد على الذات من أجل تحصيل العيش. لم يكن من السهل تحويل نمط من الاتكالية المقبولة في سياق المجتمعات التي تمول زهاداً منفردين لخدمة مجتمعات رهبانية كبيرة، ربما باستثناء حواضر قليلة جداً في الإمبراطورية. وقد كانت ممارسة الإسكندر في هذا المنحى عرضة للهجوم من نيلوس الأنقري.[1] ويوحي ذلك بشكل معقول بأن الإسكندر قد طرد من القسطنطينية بوصفه مهرطقاً ميسالينياً.[2]

أوغسطين وشمال أفريقيا الروماني

لقد رأينا كيف أن الجغرافيا والاقتصاد وعلم السكان يمكن أن تفضل أنماطاً مختلفة من الرهبانية بالترابط مع قراءات مختلفة للنصوص المقدسة. وفي الجزء الأخير من هذا الفصل أنتقل إلى شمال أفريقيا الرومانية بغرض توضيح الأثر الذي تركته ممارسة الكنيسة السياسية في تطور الزهد المسيحي.

عندما أسس القديس أوغسطين (354–430) جماعة شبه رهبانية مع أصدقائه على أملاك عائلية في ثاغاست Thagaste بعد عودته إلى أفريقيا مسيحياً معمّداً، فإن ذلك ربما يكون أقرب شيء إلى رهبانية جماعية في شمال أفريقيا الروماني في ذلك الوقت.[3] وادعى أوغسطين في وقت لاحق أنه كتب رسالته «حول عمل الرهبان» (عادة ما يعيده الباحثون إلى 400 ميلادي) في وقت كانت فيه

(1) Nilus of Ancyra, On Voluntary Poverty, PG 79, 997a.

(2) Caner, Wandering, Begging Monks, 128.

(3) للاطلاع على هذا المجتمع انظر Possidius, Life of Augustine, 3.

الأديرة قد بدأت في الظهور في قرطاج.[1] وتشير أدلة أخرى أن ما كان يصح على قرطاج، يشير إلى التطورات الأخيرة للرهبنة الجماعية في المقاطعات الأفريقية عموماً. وهذا يمكن شرحه بشكل أفضل انطلاقاً من خطوط السياسة الكنسية: فقد كان معظم مسيحيي شمال أفريقيا من الدوناتيين، ممن أسهم انفصالهم المبكر عن الكاثوليكية في بداية القرن الرابع في عزلتهم عن التغيرات التي طرأت على تقاليع الزهد. وفي رسالة جدالية تعود لعام 402، يقوم الأسقف الدوناتي بيتليان Petilian بالدفاع عن ادعاء كنيسته بأنها الكنيسة الأفريقية الحق والأقدم عن طريق مهاجمة مؤسسة الأديرة الرهبانية بوصفها اختراعاً غير مرخص من قبل أوغسطين. وقد رفض الكاثوليك تهمته بوصفها ادعاء أو تجاهلاً مقصوداً لممارسة الكنيسة العامة.[2] ومن أجل أن يحكموا بحسب موعظة أوغسطين، رفض الدوناتيين الرهبنة الجماعية من دون ترخيص من الكتاب المقدس: «أرونا أين يظهر اسم هؤلاء الرهبان في النص المقدس» (ostendite ubi scriptum sit nomen Monachorum).[3]

وهذا لا يعني أن الدوناتية افتقرت إلى حركة زهدية. وعندما تحدى الدوناتيون الكاثوليك بشأن ترخيص نصي مقدس للرهبنة، رد أوغسطين بتحديهم بأن يوفروا نصاً مماثلاً للمقاتلين من أجل المسيح Agonistici، أو circumcellion الذين كان ارتحالهم حول مزارات الشهداء عنصراً من التحضير الزهدي من أجل الشهادة التي كانوا يطلبونها في صراعهم مع السلطات الوثنية أو الكاثوليكية.[4] وبحسب بوسيدوس Possidius كاتب سيرة أوغسطين، فقد وجد المقاتلون من أجل المسيح عملياً في كنائس الدوناتيين كافة « كأنهم

(1) Augustine, Retractions, 11.21. كان مجلس قرطاج قد سمح في عام 397، القانون 44، للنساء العذارى بالعيش معاً بعد موت الأبوين (CCSL, 149.186).

(2) Against the Writings of Petilian, 111.40.48.

(3) En. in Ps., cxxxii.6. CCSL 40, 1930 .

(4) W. H. Freud, The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa (Oxford: Clrendon Press, 1971), 172-7.

ملزمون بقسم أولئك الذين يعظون بالعفة».[1] وقد احتفى الأدب الدوناتي الذائع في القرنين الرابع والخامس في شمالي أفريقيا بأولئك الشهداء الجدد. وكان بارمينيان Parmenian أسقف قرطاج الدوناتي بين 363 و391 مجادلاً لاذعاً، كتب مزامير دينية شعبية، ونقداً من خمسة مجلدات يدين فيه الحزب الكاثوليكي.[2] وينصب التركيز في مثل هذا الأدب على قداسة الكنيسة الموحدة حول أساقفتها؛ وهكذا فقد نشط هذا الأدب ضد تكوين الجماعات الرهبانية الجديدة في داخل الكنيسة مثلما نشط ضد الانسحاب إلى ما يشبه جماعات دينية مستقلة، أو منعزلة تماماً. ومع أننا لا نستطيع أن نتأكد إلى أي مدى دخل أدب الرهبنة المؤصل خارج شمال أفريقيا، من قبيل «حياة أنطونيوس» إلى الكنيسة الدوناتية، فإننا يمكننا الإشارة إلى أن اختراقه كان أقل أثراً هناك، مما هو عليه في أماكن أخرى.

ويجب فهم الرهبنة التي أسسها أوغسطين فيما بعد في شمال أفريقيا جزئياً، بوصفها تعبيراً عن وحدة مسيحية يتم تحفيزها ضد الانفصالية الدوناتية. وتعلن «الاعترافات» أنه في إحدى المرات قد «فكر في الارتحال في البراري» (في عزلة) ولكن الله منعه من ذلك: لم يكن عليه أن يعيش لنفسه، وإنما للمسيح الذي مات من أجل الجميع.[3] وكان لا بد من تحديد موقع أي زهد مسيحي في إطار هذا التوجّه الأساسي الجديد، وربما بالتماهي معه، للفرد الإنساني بعيداً عن تشويشات حب الذات إلى اتجاه وحيد لحب الله الذي يعانق تضحية المسيح بنفسه، وحبه السخي للآخرين. إن عودة أوغسطين في التعميد إلى كاثوليكية الطفولة في عام 387، إنما عنت قطيعة مع المطامح الذاتية المرتبطة بعمله خطيباً

(1) Possidius, Life, ed. A. Bastiaensen, in C. Mohrmann, A. Bastiaensen, L. Canali, and C. Carena (eds.), Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino (Milan: Fondazione Lorenzo Valla/A. Mondadori, 1975), 152.

(2) Frend, The Donatist Church, 193-5.

(3) Augustine, Confessions, x.43.70, ed. J. O»donnell, Augustine, Confessions, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1992), vol. 1, 146-7.

في البلاط الإمبراطوي في ميلانو. ولعل دائرة الأصدقاء والعائلة التي جمعها أوغسطين حوله في كاسيسياكوم Cassiciacum قبل بضعة أسابيع من التعميد، إضافة إلى المناقشات والصلوات والقراءة التالية، كلها تتنبأ بالحياة الجماعية التي سوف يدخلها ويعززها.[1]

والطريقة الثانية التي تدخلت فيها الممارسة السياسية للكنيسة في تطور الرهبنة، كانت من خلال التعيين القسري لأوغسطين في هيبو Hippo، ما ترك له القليل من فرص الاختيار، فاضطر إلى تأسيس بيت جديد في «حديقة أو قطعة من الأرض تعود إلى الكنيسة هناك».[2] وفرض الموقع ورتبة أوغسطين الكهنوتية الجديدة، أن يطور رؤية للرهبنة تقارب الكنيسة المدينية التي انطلقت منها. وبينما تم تأسيس جناح للنساء بالجوار تحت سلطة شقيقة أوغسطين، فإن مسار هذه الرهبانية المدينية كان سيعبر عن نفسه بوضوح —عندما أصبح أوغسطين أسقفاً – في خلق رهبانية ثالثة كهنوتية في مقر سكن الأسقف. فقد تضمن وصف البيت في عام 426 على احتوائه كهنة، شماسين ومساعدي شماسين، إضافة إلى باتريك Patrick ابن أخت أوغسطين.[3]

ويمكن إعادة بناء رهبنة أوغسطين من مصادر عديدة. ويتطلب كتاب «عن عمل الرهبان» جهداً يدوياً للأشخاص الأقوياء الذين لم يكونوا مشغولين بشكل آخر «بعمل الكنيسة أو التعليم في العقيدة المقدسة».[4] ووفرت الصدقات ما كان يلزم للحياة المشتركة التي وصفها أوغسطين جزئياً في «القاعدة» القصيرة (البالغة 387 سطراً) والتي ألفها على الأرجح لما يدعى «دير الحديقة» في حوالي عام 397.[5] ولا يقدم العمل أي وصفات مفصلة حول النظام اليومي، مع أن

(1) On Order, 1.2.5.

(2) Augustine, Serm. 355.2.

(3) Serm. 356.3.

(4)On the Work of Monks, XVI.19.

(5) لم يثبت أوغسطين القاعدة بين كتبه، ويبدو أن أسلوب Rules الداخلي يتفق مع النسب التقليدي. حول زمن كتابته أو لمن وجه انظر G. Lawless, Augustine of Hippo and his Monastic Rule

أوغسطين يشير إلى تنظيم أوقات للصلاة، وبعض المزامير، لكي تغنى، مما لا نجده في «القاعدة» نفسها.[1] وعوضاً عن ذلك يتركز الاهتمام على الروح العامة، أو القصدية التي ترافق القيام بالأشياء.

شدّد أوغسطين على الرحمة الأخوية التي تؤمّن الوحدة. وتعالج «القاعدة» مساحات من الحياة المشتركة تبدو فيها تلك الوحدة في خطر. وربما استدخلت أديرة أخرى البنى الطبقية المثيرة للشقاق، والتي ظهرت بقوة في مجتمع العصر القديم المتأخر: ففي بيت لحم قسمت باولا Paula أخواتها في العمل وعلى الطاولة إلى ثلاث فئات «النبيلة والوسطى والدنيا»، مع أنها كانت تجمعهن بعد ذلك للصلاة.[2] وبينما غطى أوغسطين على ضعف الرهبان الأرستقراطيين غير الملائمين للعمل الشاق، والمعتادين على الطعام الجيد، والملابس الفاخرة، إلا أنه لم يكن هناك أي فصل بين الرهبان يقسمهم إلى طبقات مختلفة. وفي الحقيقة، فإن أولئك الذين كانوا فقراء في الحياة الخارجية، لم يكونوا ليفتخروا «لأنهم يتعاملون اجتماعياً مع أولئك الذين ما كانوا ليجرؤوا على مخاطبتهم خارج حياة الدير». وينبغي للذين تمتعوا يوماً بالثراء ألا يتبهجوا بحالتهم الأسرية «ولكن بصحبة إخوانهم الفقراء».[3] ولا يجوز التقليل من أهمية ذلك في عالم هرمي من الرعاة والرعية، وملكيات الأسر، والنخب.

وقد تطلبت الرحمة الأخوية من الراهب أن يتخلى عن ملكيته الخاصة: «لا يقولن أحد إن شيئاً من أمواله، وليكن كل شيء ملكاً مشتركاً».[4] وقد فسر أوغسطين كلمات النص المقدس القائلة «الحب ليس في سبيل ذاتك» لتعني أن «الخير المشترك له السبق على الخير الفردي».[5] وكان الراهب مدعواً إلى الملكية

(Oxford: Clarendon Press, 1987), 148-52.

(1) Augustine, Rule, 2.1.

(2) Jerome, Ep. 108.19, CSEL 55, 334.

(3) Augustine, Rule, 1.6, 1.7, tr. Lawless, Augustine, 82.

(4) المرجع نفسه، 3,1. tr. Lawless, Augustine, 81.

(5) المرجع نفسه، 2,5، tr. Lawless, Augustine, 95.

المشتركة المرتكزة على الحاجة. وبالنسبة للبعض فقد كان ذلك خلاصاً من الفقر وليس تبنياً له.[1] ولا يجوز خصخصة البضائع وكذلك فإن الهدايا «لا توضع خلسة في الجيوب»؛ إذ إن توزيع الهدايا لا بد أن يورث الشقاق والحسد، والغضب أو التفاخر.[2] وكان يتوجب تخزين الملابس في غرفة مشتركة أو خزانة، وما أعطي لشخص مرة يجب أن يعطى لآخر في المرة التالية. وليس لأي شخص الحق في أي قطعة بالذات. وكانت الملابس توزع على الجميع، بحسب الحاجة التي تتحدد عبر فصول السنة. وكان النوم والطعام يوزعان أيضاً بحسب الحاجة، مع إيلاء الاهتمام للإخوة من الأفراد الضعاف.[3]

وكانت المركزية المرتبطة بشجب الملكية الخاصة، والتفريق بين ذلك وبين الفقر، متضمنان في الفعل الذي أخذه أوغسطين في شتاء 425—26. وتوفي جانوريوس Januarius الذي كان قسيساً وراهباً في هيبو، تاركاً وصية بمال يذهب للكنيسة. فأمر أوغسطين كل عضو من أعضاء الكهنوت في الدير بإفشاء شؤونه المالية والاختيار بين الرهبنة وأي مال يدعيه لنفسه.[4] ووافق أوغسطين على إدارة جانوريس مبلغاً من المال، يوضع جانباً تحسباً من أن تقوم إحدى الراهبات باختيار مغادرة الرهبنة، ولكنه كره اعتقاد جانوريوس أن المال كان ماله مع أن الوصية وضعت أوغسطين في موقف صعب سواء أقبل بها أم رفضها.

لقد آمن أوغسطين استناداً إلى أعمال الرسل 4 أن التخلي الطوعي عن الملكية الخاصة كان شاهداً رسولياً ينقل الإيمان: «كم من الناس قد آمن أيها الإخوة عندما وضعوا عند أقدام الرسل ما تحصل من بيع ممتلكاتهم... لقد أصبحوا بالفعل كنيسة الله؛ ولم يكن بدرجة كبيرة أن كل واحد على انفراد قد أصبح

(1) المرجع نفسه، 5.1 و7.1.

(2) المرجع نفسه، 3,5، tr. Lawless. Augustine, 95.

(3) المرجع نفسه، 5.1 و4.3.

(4) Serm. 355.6.

كنيسة الله، ولكنهم مجتمعون أصبحوا كنيسة الله».[1] وعليه، فإن التخلي عن الملكية الخاصة كان إذن عاملاً جوهرياً في اندماج الفرد في حياة رسولية، حيث تخدم الملكية المشتركة هدفاً عاماً. يفتتح كتاب «القاعدة» بإشارة إلى المزامير 67: 7 وأعمال الرسل 4: 32أ: «إن السبب في اجتماعكم معاً كأنكم واحد، هو أن تعيشوا بعقل واحد في البيت، ولكي يكون لكم قلب واحد وعقل واحد متجهان نحو الله» (1,2). واعتقد أوغسطين قبل عام 399، أو نحواً من ذلك، أن كينونة العقل الواحد في الصلاة، وتحقق الوحدة unianimis، يعنيان التمتع بوحدة روحية داخلية، بحيث يكون هناك عقل واحد في تأمل الله الواحد. ومن جانب آخر، أدرك الأسقف أن تحقيق الوحدة أمر يتعلق بالتشارك في عقل واحد، وحب الله الذي يجد صداه في الصلاة، وترينا «القاعدة» استعماله للكلمة في معنى جديد. وفي الفصل 1 من «القاعدة» يلخص قسماً حول اتجاهات الرهبان نحو الثروة والملكية المشتركة، مع الإشارة إلى «الكنيسة» في اقتباس واضح من الكورنثيين 2 ، 6: 16: «هكذا يجب أن تكونوا جميعاً على قلب واحد وعقلٍ واحد في حياتكم معاً، كرموا الرب الذي أصبحتم كنائسه، بتكريم أحدكم للآخر».[2] وكان هذا الربط بين الملكية العامة والغاية، مهماً جداً لأوغسطين، إذ طلب من الشماس في «قصة جانوريوس» عندما روى الأسقف للمجمع ما فعله القسيس، أن يرتل النص من أعمال الرسل 4، ثم قام بقراءتها مرة أخرى بنفسه.[3]

وتشير لنا المواعظ التي يلقيها أوغسطين في استجابته لوصية جانوريوس، وتحقيق الأسقف العلني في شؤون رهبانه، إلى أهمية العلاقة بين أولئك الرهبان، وذلك التجمع من الأشخاص العاديين، وتساعدنا أيضاً على تحديد تلك العلاقة. وكان رهبان الكهنوت مدعومين بهبات الجماعة، ولكن عليهم

(1) En. in Ps., 131.5.

(2) Rule, I.8.

(3) Serm. 356.1.

أن يقدموا القدوة للجماعة حول ما يمكن أن تكوّنه الكنيسة. وتعدُّ الحياة المماثلة لحياة الرسل تبشيرية وجماعية تشاركية، بل إنها تبشيرية لأنها جماعية تشاركية. ولم يكن هجوم بيتليان على رهبانيات أوغسطين، وهو ما سبق ذكره من غير دوافع. ففي العام نفسه (402)، قدم أوغسطين رهبانيات مصر على أنها تجسيد للكمال. وأن الكنيسة الكاثوليكية للرهبان المصريين وليس كنيسة الدوناتيين الأفريقية، هي عروس المسيح التي ذكرت في نشيد الإنشاد (1: 6) أنها تقع إلى الجنوب. ويشير النص إلى سلام مجتمع الرهبان المقدس (sancta societas) في مقابل العنف غير المقدس، الذي يمارس من قبل المقاتلين من أجل المسيح.[1] وتقوض إعادة تفسير النص المقدس الأسس الكنسية الدوناتية، مثلما توضح أن حياة الرهبنة، من وجهة نظر أوغسطين، تعبير مميّز عن حياة الكنيسة. وقد مثلت الحياة المشتركة للرهبان الحاشية المتممة للثوب الذي ألبسه المسيح للكنيسة.[2] إذن فقد كيّف أوغسطين اشتقاق monachus عند جيروم بمعنى المنعزل أو المنفرد، لصالح المعنى «الواحد مع الآخرين». وقد علق على الآية الأولى من المزمور 133 (هوذا ما أحسن و ما أجمل أن يسكن الإخوة معاً) أنه «مما هو مذكور في المزمور أخذ الرهبان اسمهم».[3]

ويوضح الطابع الرسولي للرهبنة الأوغسطينية، لماذا لم يتم منع رهبانه من رؤية النساء خارج البيت.[4] وهو يقدم أيضاً أرضية لاهوتية للرهبانيات الدينية، التي دافع عنها الأسقف في معارضة للآراء المعلنة لجيروم. وكان المجادل الأخير قد كتب إلى بولينوس أسقف نولا Paulinus of Nola في حوالي عام 395: «إذا كنت ترغب في القيام بدور القس... فعليك أن تعيش في المدن والبلدات، وأن تجعل من خلاص الآخرين فائدة لروحك بالذات. ولكن إذا كنت ترغب في

(1) Letter to The Catholics Against the Donatists, 16.41.

(2) En. in Ps., 132.9.

(3) En. in Ps., 132.3, CCSL 40, 1927 (ex voce huuis psalmi appellati sunt et monacih).

(4) Rule, 4.4.

أن تكون كما تدعى، راهباً – أو أي شخص يعيش منعزلاً – فما الذي تفعله في المدن، التي لا تعد أبداً أماكن يقطنها المنعزلون، وإنما من يعيشون مع الكثرة؟»[1] ورفض أوغسطين هذه القسمة بتعريفها البارز للراهب بأنه المتوحد، وقد التزم على الأقل لبعض الوقت بتجنيد أولئك الذين يقيمون في هيبو، والذين يمكن أن يشكلوا في جماعته رجال إكليروس ورهباناً في آن واحد.[2] وقد كانت رهبنة رجال الدين بدورها معرض حثٍّ عن طريق أهم تلامذته: الرهبانيات الكهنوتية تم إطلاقها عن طريق رهبان سابقين في هيبو، عندما أصبحوا أساقفة لكنائس أفريقية أخرى: بروفوتورس Profuturus في سيترا Citra، وبوسيدس نفسه في كالاما Calama، وسيفيروس Severus في ميلفيس Milevis، وإيفوديوس Evodius في أوزاليس Uzalis، ونوفاتيس Novatis في سيتيفس Sitifis، وكان عددهم جميعاً عشرة.[3] وتصور أوغسطين المسيح طارقاً باب حجرة المتأمل: «افتح الدرب لي، عظ من أجلي... كيف يمكنهم الإصغاء من دون واعظ؟»[4]

ولا يقتصر شرح الطبيعة الرسولية لرهبانية أوغسطين الكهنوتية بشكل كبير على من يستطيع الرهبان أن يقابلوا، ولكن تتضمن أيضاً نظامهم الغذائي. وتمثلت الفضيلة الأساس في كرم الضيافة وليس التقشف، مع وجود اللحم والخمرة على الطاولة لتقديمها للزائرين من رجال الدين والموظفين الرسميين والناس العاديين الذين ينتظرون الأسقف واللاهوتي. وربما يكون أوغسطين قد فكر أنه من الحصافة تجنب الامتناع عن اللحم والخمر، خوفاً من أن يساء فهمه بأنه زهد منيخي Manichaean.[5] وقد اقتبس بوسيديوس من «الاعترافات»،

(1) Jerome, Ep. 58.5, CSEL 54, 533.

(2) Augustine, Serm. 355.6. لقد أجبرته قصة جانوريوس على السماح لرجال الكهنوت بالاحتفاظ بوضعهم كما هو لكن من دون أن يكونوا رهباناً.

(3) Possidius, Life of Augustine, 11.

(4) Augustine, Tractates on John, 57.4.

(5) J. D. BeDuhn, The Manichaean Body in Discipline and Ritual (Baltimore and

وأيضاً 1 تيوموثي 5: 23 ليوضح أن أوغسطين لم يعتبر الشر في أطعمة بعينها، ولكن في رغبة غير معتدلة أو خاطئة.[1]

إلى أي مدى بلغ تأثير رؤية أوغسطين الرهبانية؟ يمكن أن نجد ذلك في القاعدة الثانية، ألا وهي جدول مواعيد المناسبات الاحتفالية التي يستعملها قيصاريوس أسقف آرل، ونسبت إلى أوغسطين في قرون لاحقة، مع أنها لا يمكن أن تنسب اليوم إلى أوغسطين بأي درجة من الثقة.[2] ومع ذلك لم تكن الرهبنة الأوغسطينية هي النوع الوحيد الذي تطور في شمال أفريقيا الرومانية في مطلع القرن الخامس. فقد كانت الرهبانية في قرطاج التي تتصادف مع كتابه حول أعمال الرهبان ملهمة بوضوح من أفكار شائعة في التقاليد السورية. وقد أوجد أحد القساوسة في هيبو ويدعى ليبوريوس، رهبانية عادية لأهل بيته السابق، ولكن ليس من الواضح أن الرهبان هنا قد اتبعوا قاعدة أوغسطين.[3] وفي عام 411 أسس ميلانيا Melania الأصغر، أخوية في ثاغاست لمئة وثلاثين امرأة، ورهبانية لثمانين رجلاً اعتقوا من العبودية. وليس هناك ما يدعو للظن بأن عبيد الأرض السابقين أولئك، قد اتبعوا حياة رهبنة على ضوء الفهم الأوغسطيني.[4] وقد توقف نمو الرهبانيات الكهنوتية في شمال أفريقيا بسبب غزو الوندال. وستجد «قاعدة» الأسقف مكاناً لها في المجموعة الغربية لتشريع الرهبنة، ولكن ستحصل بعد وقت طويل في الحقبة الوسيطة على أهمية جديدة، خصوصاً من أجل القوانين الكنسية،

London: Johns Hopkins University Press, 2002), 31, 33-5.

(1) Possidius, Life of Augustine, 11; Confessions, x.31.46.

(2) انظر Lawless, Augustine, 167-71; A. Zumekeller, Augustine»s Ideal of the Religious Life (New York: Fordham University Press, 1986), 285-7. لمعرفة التأليف الجزئي لعمل Alypius, Ordo انظر L. Verheijen, La Regle de saint Augustine, 2 vols. (Paris: Etudes Augustiniennes, 1967), vol. II, 125-74.

(3) Augustine, Serm. 356.10.

(4) Gerontius (?), Life of Melania, 22.

والأخويات المهتمة مرة أخرى بدمج حياة الرهبنة في إطار بعثة كهنوتية في المدينة.

الأساقفة وكنائسهم

تثير في نهاية المطاف رهبنة أوغسطين الكهنوتية مع هويته المزدوجة بوصفه راهباً وأسقفاً، السؤال حول كيفية تفاعل الرهبان بشكل أوسع مع المجتمعات الكنسية التي مهدت لصعودهم. وقد لاحظنا الأهمية التي يمثلها دعم الأساقفة أو معارضتهم، وكذلك دلالة الصدقات والأسواق، وقيمة صلوات الرهبان وأناشيدهم. وإن مناقشة حياة الرهبنة التي يتبناها العديد من المسيحيين في العصر القديم المتأخر، يجب أن لا تسد الطريق في وجه الأثر الأوسع لتلك الرهبنة على كنائسها بالذات.

وفي بداية القرن الخامس كان معظم الأساقفة (ورجال الإكليروس الآخرين) في الإمبراطورية رجالاً متزوجين.[1] وغالباً ما كان يُتجاوز الزهاد، والرجال المكرسين العازبين في الانتخابات الأسقفية وفي بعض الأماكن، لأن الأسقف يدعم أحد أقاربه المتزوجين أو لأن رجلاً متزوجاً قد أحضر ثروة أو ارتباطات اجتماعية قيّمة.[2] ولم يحصر القانون الإمبراطوري الأسقفية في غير المتزوجين أو الأرامل أو الرجال المنفصلين عن زوجاتهم حتى مجيء جوستينيان Justinian. لكن بدأت المُثل والممارسات في التغير بدءاً من القرن الرابع تحت تأثير الرهبنة. وقد أصبح مقبولاً في القرن الرابع من ناحية فعلية، وجوب امتناع الأساقفة عن العلاقات الجنسية. وقد حاولت تشريعات الكنيسة الأفريقية من دون نتائج

(1) Jerome, Ep. 69.2.

(2) Against Jovinian, 34. فيما يخص العائلات الكهنوتيّة في إيطاليا، انظر C. Sotinel, «Le recutment des eveques en Italie aux IVe et Siecles: essai d»equere prosopographique», in Vescovi e pastoi in epoca teodosiana, 2 vols. (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1977), vol. 199-200.

ناجحة تماماً، أن تشترط تقشف الأساقفة والقساوسة والشمامسة.[1] وعلى الرغم من أن أمبروز ، قد اعترف بأن المثال لم يكن مرعياً بشكل شامل، ولا سيما في الأماكن التي استبعدها بوصفها أماكن راكدة، فقد أصر جيروم: «إنك بالتأكيد تقر أنه لا يستطيع أن يكون أسقفاً من تتخلل أسقفيته مهمات الأبوة والأبناء».[2]

ويزداد ظهور الأساقفة الزهاد العازبين في مصادرنا منذ منتصف القرن الرابع، وخصوصاً في المناطق القريبة من مراكز الرهبنة في مصر وفلسطين. أما سيباريون Separion الذي تلقى جلد الذبيحة الثانية التي تعود لأنطونيوس، فقد كان راهباً وأسقفاً في آن واحد.[3] وأدى ثلاثة رهبان، دراكونتيوس Dracontius، وإيسيدور Isidore، وديوسكورس Dioscorus على التوالي من بداية العقد الخامس من القرن الرابع دور الأساقفة للأبرشية الموجودة في نيتريا.[4] وكان هناك أخوان هما ميلاس Melas وصولون Solon، راهبين وأسقفين في الوقت ذاته في رينوكورورا Rhinocorura في سيناء أثناء النزاع الآرياني Arian.[5] وقد تم تنصيب الراهب الفلسطيني إيبيفانيوس Epiphanius أسقفاً على سلاميس Salmis في سنة 367.[6] وبحسب الشماس مارك، فإن بورفيري كان راهباً في سيتز Scetis قبل أن يتم اختياره قسراً أسقفاً لغزة في أواخر القرن الرابع.[7] وقد ربط الأدب الباخوميوسي رفض المؤسسين قبول

(1) C. Munier (ed.), Concilia Africa, A.345-A. 525, CCSL 149, 201.

(2) Ambrose, On Duties, 1.50, 256; Jerome, Against Jovinian, 34. انظر أيضاً Socrates, Church History, v.22.

(3) Athanasius, Life of Antony, 91; Ep. 49.7.

(4) Socrates, Church History, vi.7; Chitty, The Desert, 32.

(5) Sozomen, Church History, vi.31. بالنسبة إلى دوافع سوزومن، انظر A. H. Merrills, «Monks, mosters, and barbarians: re-defining the African periphery in late Antiquity», JECS 12.2 (2004), 233-4.

(6) Sozomen, Church History, vi.32.

(7) Mark the Deacon, Life of Porphyry, 4.

ترسيم الرهبان في الكهنوت، تحسباً من تحولهم إلى أساقفة، وخسارتهم لمصلحة الدير.[1] وكان يمكن للراهب أن يغلق أذنيه لكي يتجنب ذلك المصير.[2] ويمكن تتبع هذا النموذج من الأساقفة الرهبان في مصر إلى التحالف بين أثاناسيوس، والرهبان الذين يثمن دعمهم ضد منافسة الميليشان Mele–tain والآريانيين.[3] ويعد مارتن أسقف تور Martin of Tours في الإمبراطورية الغربية، أول راهب ينصب أسقفاً (في عام 371)، في حين أصبح عدد من الزهاد مرتبطين برهبانيات مرسيليا، وليرين Lerins، وجزر ستويشاديك Stoechadic أساقفة للبلدات الغالية Gaul في أوائل القرن الخامس.[4] ويمكن تتبع هذه الظاهرة هنا وصولاً إلى شبكة قوية من العائلات والأصدقاء.

يمكننا على هذا النحو أن نميز بين نوعين من العوامل التي تحفز صعود الأساقفة الرهبان في الأبرشيات الصغيرة، وتلك التي تحفز صعودهم في الكنائس الرئيسة في الشرق. وهنا كان الاعتبار العالي للزهد مرغوباً بشكل متزايد بالنسبة للأساقفة الذين تنتشر سلطتهم الروحية بالارتباط مع ادعاءات المنافسين على المنصب، من أصحاب المقامات الإمبراطورية الرفيعة، وقادة الرهبانيات. ويصف سقراط عدداً من الزهاد المختارين أساقفة بديلين للقسطنطينية، بدءاً من النصف الثاني من القرن الرابع.[5] ولعل زاهداً من خارج الجماعة يمكن أن يبدو مرشحاً جذاباً في البلاط بالنسبة للأسقفية الكاثوليكية في القسطنطينية، من أجل تجنب التخلي عن القوة إلى فصائل داخل مجلس الكهنوت: يظهر عدد كبير نسبياً من الزهاد أساقفة لها في أواخر القرن الرابع ومنهم: غريغوريوس نازيانزن Nazianzen، وكريسوستوم، ونسطور Nestorius. وهناك أسقف

(1) انظر Rousseu, Pachomius, 169-70.

(2) Socrates, Church History, iv.23.

(3) C. W. Griggs, Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 CE (Leiden: Brill, 1990), 146-8; Brakke, Athanasius, 99-102.

(4) Dunn, The Emergence of Monasticism, 73-4, 83; Stewart, Cassian, 16-18.

(5) Socrates, Church History, iv.9, vii.46.

آخر هو أتيكس Atticus، الذي يبدو أنه تلقى التدريب الزهدي لدى الطائفة المقدونية، قبل أن يصبح كاثوليكياً.[1] وفي أماكن أخرى هناك أثاناسيوس في الإسكندرية وأمبروز في العاصمة الإمبراطورية ميلان، وباسيل وثيودوريت الذين ساهموا بسمعتهم في الصعود البطيء للأسقف الزاهد بوصفه رجلاً ذا قداسة. ومع أن هؤلاء ظلوا الأقلية لفترة طويلة، فإنهم مؤشر على درجة انجذاب عدد من أذكى الأشخاص إلى الزهد، ومن بينهم كتاب، ومن ثم اختيارهم فيما بعد لوظائف عالية.

وقد وجد الأسقف نفسه على علاقة معقدة بالرهبان الذين يسكنون أبرشيته أو يزورونها. وقد كتبت في مكان آخر كيف أن إعطاء الصدقات الرهبانية قد سمح للرهبان بالدخول في تنافس مع الأساقفة حول السلطة الروحية، تماماً مثلما سمحت مساعدة الأساقفة في الاهتمام بفقراء المدينة في النزل.[2] وكان الرهبان إلى حد ما، حلفاء ومساعدين مفيدين. وقد سمح قانون إمبراطوري في عام 398 للأساقفة بترسيم الرهبان لوظائف كهنوتية بسبب وجود نقص، وهو ما يعني أن نمو الكنيسة قد وصل إلى المناطق ذات الكثافة السكانية الأقل، أو أن الأساقفة قد واجهوا صعوبات بسبب عدوى الآريانية التي انتشرت بين رجال الدين في نيسين Nicene.[3] وسيطر أمبروز على أبرشية كانت سابقاً في قبضة أسقف آرياني. ومن الملاحظ أن مبحثه حول الواجبات قد كتب للكهنة العازبين.[4] ولكن الرهبان على أية حال لم يشكلوا ببساطة وسطاً من الكهنة المطيعين. وقد انعقدت المجالس في شمال أفريقيا في عامي 401 و 402 لمنع تنصيب الرهبان من منطقة معينة، رجال كهنوت في أبرشية أخرى، ولمنع رجال

(1) Sozomen, Church History, viii.27.

(2) Finn, Almsgiving, 98, 210-12.

(3) Theodosian Code, xvi.2.

(4) Ambrose, On Duties, 1.50.258.

الكهنوت من مغادرة الأبرشية إلى دير آخر.[1] وربما كان يكمن وراء التشريع الأسبق، غضب أوغسطين من عدم طاعة الرهبان لسلطته، وهو من سعى إلى توظيف رجال الدين في مناطق سكناهم.[2] وفي أنطاكية رسم كريسوستوم صورة للرهبان على أنهم يتدخلون لحماية المواطنين من عسف مفوضي الإمبراطورية، بعد أن أصبح الوضع فيها مدمراً[3]. وبغض النظر عن مدى دقة نظرته، فقد أصبح الرهبان بالنسبة لكريسوستوم، أشخاصاً يجسدون الخطاب الشجاع للرسل حيثما فشل الفلاسفة الوثنيون.[4]

ويمكن توظيف الرهبان في الهجوم على النزعات الوثنية، سواء لتدمير المعابد أو لتحييدها باحتلال مواقعها. وبحسب الرواية فقد وجد مارتن أديرة (ربما صوامع؟) في أواخر القرن الرابع في بعض المعابد التي دمرها في ريف غال (فرنسا).[5] وقد تذمر ليبانيوس Libanius بمرارة في عام 385 من الدمار الذي ألحقه الرهبان بالريف حول أنطاكية. وقد كانوا نشطين في بيروا Beroea وفي إديسا Edessa.[6] ومن غير الواضح في أغلب الأحيان، إلى أي مدى تصرف الرهبان بناء على تعليمات الأسقف أو بالمباركة الضمنية للسلطات المدنية، وذلك أمر متغير من دون شك.[7] و يبدو جلياً أن هيباتيوس Hypatius قد

(1) C. Munier (ed.), Concilia Africa, A.345-A. 525, CCSL 149, 204.

Augustine, Ep. 60; C. Munier, «Problemes monastiques et conciles Africans(a. 345- (2) Problemes monas-» أنظر: سي ميردر، «427)». in Augustinianum 39 1 (1999). 149-68 .«tiques et conciles Africains

(3) Chrysostom, On the Statues, 17.3-4.

(4) D. G. Hunter, «Preaching and propagandq in fourth-century Antioch: John Chrysostom»s Homilies on the Statues», in D. G. Hunter (ed.), Preaching in Patristic Age: Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S.J. (New York: Paulist Press, 1989), 126-30.

(5) Sulpicius Severus, Life of Martin, 13.

(6) Libaius, Or. 30, 8-9, 21-3, 44-5.

(7) المرجع نفسه، 30. بالنسبة إلى الرهبان المستخدمين بواسطة الأساقفة «كشكل من العنف القابل للإنكار»، انظر P. Garnsey and C. Humfress, The Evolution of the Late Antique

تصرف بشكل مستقل في بداية القرن الخامس، عندما قطع الأشجار المقدسة في بيرثينيا Birthynia ثم أحرقها.(1) ومن القسطنطينية أرسل كريسوستوم الرهبان في بعثات لهداية الوثنيين في فينيقيا. فالكلمات لها أهمية مثل الأفعال. وحيثما استخدم ليبانيوس وجوليان الرهبان لتشويه المسيحية، فقد كان كتاب كريسوستوم «مقارنة بين الملك والراهب» بمثابة إعادة تطبيق بالنسبة للرهبان لفضائل الزهد التي أسبغها ليبانيوس على سقراط.(2)

ويمكن لقيمة الرهبان بوصفهم مصدراً للمساندة في الحروب العقائدية في القرنين الرابع والخامس، أن تقاس بالعنف الذي أطلق ضد الرهبان المؤازرين لأثاناسيوس.(3) ومع حلول العقود الأولى من القرن الخامس، أصبح الرهبان الشرقيون عاملاً قوياً في القضية الصعبة دائماً المتعلقة بتحديد الأرثوذكسية. لقد كانوا أدوات، ولكنهم كانوا لاعبين أيضاً. وهناك حوالي 500 راهب من نيتريا دعموا سيرل Cyril في نزاعه مع أورست Orestes الإمبراطوري الكامل في عام 415 عندما تجمهروا حول عربة الأخير.(4) وقد تذمر ثيودوريت في عام 434 من الضغط الذي تعرض له من ثلاثة «رهبان مقدسين» لكي يحل نزاعه مع يوحنا الأنطاكي، بعد أن كتب لهما الكونت فلافيوس تيتوس Titus بذلك. وعلى الرغم من الشكوى، فقد تم حل النزاع بالفعل بسرعة.(5)

وكانت أداة أسقف معين تشكل تهديداً لرجل آخر، ومصدراً للفوضى. وذلك ما يفسر كلاً من قانون عام 390 الذي نفى الرهبان نظرياً من مدن الشرق (بعد اضطرابات في القسطنطينية حملوا مسؤوليتها) وقانون عام 392 الذي

World (Cambridge: Orchard Academic, 2001), 149.

(1) Callinicus, Life of Hypatius, 24-7.

(2) Hunter, A Comparison, 24-7.

(3) Socrates, Church History, iv.23.

(4) المرجع نفسه، Vii.14.

(5) Theoderet, Epp. Iv.27.

ألغى النفي.[1] وكانت السلطات قلقة أيضاً من الجاذبية التي مثلتها الأديرة بالنسبة للعبيد الفارين. وكان القانون يسمح بإعادتهم ومعاقبتهم، ولكن رئيس دير ذا نفوذ يمكن أن يعتمد على سلطته الروحية، ويطالب بوقف تنفيذ القانون.[2] وقد قادت الرغبة من جهة الأسقف في السيطرة على الرهبان، إلى تشريع سنه مجلس خلقيدونية Chalcedon في عام 451 وهو الذي منع تأسيس الأديرة خارج سيطرة الأسقف.[3] وليس لدينا ما يدعو للاعتقاد أن التشريع قد حل المشاكل التي وجد من أجلها.

لقد قمت فقط باستعراض بعض من التغيرات التي جلبتها الرهبنة إلى الكنيسة الحضرية. وقد ساهم صعود الرهبنة الجماعية أيضاً، في الهبوط البطيء للزواج الروحي. وأخيراً يرجّح أن تكون الرهبنة قد ساهمت بشكل غير مباشر في نمو الصوم الكبير في العصر القديم المتأخر، بوصفه موسماً للتوبة، والاستغفار بالصوم بالنسبة للمسيحيين العاديين. وفي أواسط القرن الخامس ادعى سقراط أن هناك –في روما– ثلاثة أسابيع من الصوم قبل الفصح باستثناء يومي السبت والأحد، بينما كانت هناك في اليونان والإسكندرية ستة أسابيع من الصيام تعرف باسم «الأربعين». وورد في أماكن أخرى أن الأربعين (يوماً) بدأت في زمن أبكر، ولكن تخللتها فترات انقطاع. وقد اختلف أيضاً محتوى الصيام الذي التزم به المسيحيون: عن اللحم الأحمر، أو الطيور والسمك كذلك، أو البيض والفواكه؛ والبعض صام عن الطعام كله حتى الساعة التاسعة، وعندها يصبح حراً في أكل ما يشتهي.[4]وقد تكون التفاصيل التي أوردها سقراط خاطئة، ولكنه كان بالتأكيد محقاً فيما يخص تنوع الممارسات.

(1) Theodosian Code, xvi.3.1, 2.

(2) Callinicus, Life of Hypatius, 21.

(3) Chalcedon, canon 4, Joannou, Discipline, vol. I, 72-4

(4) Socrates, Church History, v.22.

متى تمدد الصوم الكبير بحيث يتجاوز الصوم الذي يسبق الفصح مباشرة، والذي ناقشناه في الفصل الثالث؟ في رسالة من ديونيسيوس Dionyssius الإسكندري إلى زميله باسيليدس Basiledes قبل عام 265، تتم الإشارة إلى أسبوع مقدس يتراوح بين يومين وستة أيام من دون اتفاق على ساعة معينة لإنهاء الصيام، ولكنه يظل صامتاً فيما يتعلق بما يسبق الأسبوع المقدس.[1] وكذلك لا يحتوي نص كنسي من أوائل القرن الثالث، «التعاليم» Didascalia، يؤسس المُثل المتعلقة بممارسات الكنيسة شيئاً عن صوم كبير يسبق الأسبوع المقدس.[2] غير أن «الدساتير الرسولية» المجمعة في أنطاكية في القرن الرابع تحثّ على نمط من الصوم الأطول. ولا بد من صيام الأربعين يوماً في الصوم الكبير من أيام الاثنين إلى الجمعة.[3] ويتبع هذا في الأسبوع المقدس صيام آخر بكثافة متصاعدة، يبدأ يوم الاثنين بنظام من الخبز والملح والخضار، ليصل إلى صيام شامل في الجمعة العظيمة وسبت النور حتى صياح الديك صباح الأحد.[4] ويتبع صيام الثمانية أيام المرتبطة بعيد العنصرة، أسبوع من الصيام يرتبط بصلاة التوسل.[5] ولا يعد ذلك نافذة مستقيمة على ممارسة كلية، بيد أنه يشير إلى الحث الكهنوتي على الالتزام بممارسة الصوم الكبير. و في الوقت ذاته على وجه التقريب، تشير الرسائل الاحتفالية لأثاناسيوس إلى أن الكنيسة الإسكندرية وأفلاكها في مصر، في أواسط القرن الرابع، قد انتقلت من صيام ستة أيام إلى أربعين يوماً.[6]

(1) Dionysius of Alexandria, Ep. 14.

(2) Didascalia, v.12-13.

(3) المرجع نفسه، v.13.3.

(4) المرجع نفسه، v.18-19.

(5) Apostolic Constitutions, v.13.3,v.18-19, v.20.14-17.

(6) T. D. Barnes, Review of the histoire acéphale, JTHS 37.2 (1986), 583.

خلاصات

تطور الكثير من الرهبنة بشكل مستقل عن التقليد الأوريغاني الزهدي، وهذه الأشكال من الرهبنة لا بد أن تشرح عبر التفاعل بين العوامل الاقتصادية – الاجتماعية والعوامل الدينية. وهي لا تتضمن الطرق المختلفة في حياة الممارسين، وفهم تلك الحياة فحسب، بل أيضاً العلاقات المختلفة مع المسيحيين العادين. وقد ركز التقليد الرهباني السرياني على زهد شخصي متطرف، حيث يستبعد الجهد اليدوي بسبب الصلاة المستمرة، ولكن يتم كسب الوصول إلى القوة المقدسة باسم التلاميذ والأتباع الذين قطعوا ودعموا من خلال تبرعاتهم وحدانيته المكرسة للعبادة. لقد كانت هذه الرهبانية التي يتنافس فيها الأفراد علناً من أجل الدعم في البداية على طرفي نقيض مع الرؤية الباخوميوسية للمشروع المشترك المستور بدرجة كبيرة عن أعين الجمهور. وفي إطار الأديرة المتحالفة حقق التشريع المفصل مثالاً من الاكتفاء الذاتي، من خلال الجهد اليدوي عن طريق تنظيم الإنتاج الصناعي والزراعي على نطاق واسع من ناحية، وعن طريق السيطرة على العلاقات بين المنتجين وأسواقهم. وكانت الرهبنة السريانية على تناقض أيضاً مع التقليد شبه الجمعي في مصر، الذي فضل إجمالاً عمل الرهبان، حيث كان فضيلة زهدية أن يعمل المرء لكي يعيل نفسه، وهو ما كان متضاداً مع الفضيلة المسيحية المتعلقة بإعطاء الصدقات للزهاد.[1] وفي شمال أفريقيا مجد أوغسطين رهبانية أكثر اعتدالاً وانغراساً في الكهنوت، جاعلاً ماهية الزهد في الالتزام بالخير العام والوحدة المسيحية.

وبتطور الرهبنة، وجد الأساقفة حلفاء جدداً في حملاتهم ضد الشعائر الوثنية والهرطقات. وعلى أي حال، فقد تحول هؤلاء الحلفاء بسرعة إلى منافسين على السلطة الأخلاقية، وسعى الأساقفة إلى السيطرة على الرهبان محققين نجاحاً محدوداً. وقد حقق قادة الكنيسة عبر تحفيزهم للرهبنة، نتائج

---

(1) Palladius, Lausiac History, 47. انظر المؤلف، Almsgiving, 93-5.

بعيدة الأثر فيما يخص الكنائس التي قادوها. ومع مرور الزمن أصبح اختيار الأساقفة يتم بشكل مضطرد من بين صفوف الزهاد. وقد التجأ أعضاء الكنيسة العاديين إلى الرهبان لا من أجل المساعدة العملية والروحية فحسب، ولكنهم وجدوا فيهم أمثلة على الالتزام بالإنجيل والحياة المسيحية الحقة. وهذا بدوره شكل تطور التقوى لدى العامة.

خلاصة الأفكار

كتب آرثر فوبوس Arthur Voobus، العالم الرائد في مجال واسع من الرهبنة الشرقية، قائلاً إن «للأفكار أجنحة».[1] وقد وضح هذا الكتاب كيف أمكن للأفكار المتعلقة بالامتناع عن الطعام والشراب والنوم والثروة أن تنتقل بين الديانات، وكذلك عبر أماكن بعيدة في العالم الإغريقي - الروماني، بالرغم من تغيرها كثيراً خلال مراحل انتقالها. وقد منح الزهد الفلسفي الذي طرحه فرفوريوس للممارسات الواسعة التباين ذات الصلة بالطعام والجنس منزلة جديدة. ولاحقاً، صار بالإمكان توظيف الأفكار الأفلاطونية المحدثة المتعلقة بالتمرن على تأمل الإله في إعادة وصف فيلون للممارسات اليهودية التي هدفت أصلاً إلى الإبقاء على الطهارة الكهنوتية لبني إسرائيل. فمن هناك، ومن بين أماكن أخرى، تقاطعت مع قداس يتعلق بفكرة صراع الروح مع الجسد في العرف المسيحي، وقد أُخذت أشكال الصوم الشعبي من اليهودية من أجل جعلها معاكسة تحديداً في جانبٍ منها لممارسيها الأصليين. وأما علم اللاهوت الزهدي الذي طرحه أوريغينوس، فقد سرى منتشراً في أنحاء الإمبراطورية برمتها، حيث أن الروايات الإقليمية المحضة حول الرهبنة تعيق أي تأثير معمق لمفسر الإنجيل. وفي المقابل، أثبتت الثقافات الإقليمية إلى حد ما، أنها يمكن أن تحتضن الأفكار الزهدية المختلفة. وواجهت فكرة الصلاة من دون عمل يصاحبها صعوبة في أن تحظى بموطئ قدم في المجتمعات الريفية، التي يشكل وجود مثل تلك الصلاة فيها عبئاً عليها. ولم يكن باستطاعة الرهبنة شبه النسكية أن تتجاوز مناطق معينة من المجتمعات التي ساندتها. وهناك أفكار بقيت تراوح مكانها، وكان من الصعب انتشارها على الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلها أكثر الواعظين المسيحيين بلاغة وفصاحة: فقد استمرت الأرامل المسيحيات

(1) Voobus, History of Asceticism, vol. II, 139.

في الزواج مجدداً؛ وكذلك استمر العازبون في العيش مع العازبات ما يقارب المئتي عام، قبل أن يتم استنكار هذه الممارسة.

ولم تجد بعض الأفكار الزهدية متسعاً لها بين طيات صفحات هذا الكتاب: فالامتناع المانوي كان أكثر أشكال الامتناع جدارة بالذكر. وهناك كثير من الأفكار التي تسترعي الانتباه كان لا بد من التوقف عندها لبرهة قبل الحديث عن «الزهد» المسيحي ولو باختصار. وقد ساد نقاش حول أن «الزهد قد بدأ كطريقة للرجال والنساء ليسموا بعذريتهم من أجل الله، متجاوزين الحدود التي تقيد الإنسانية في علاقتها مع الإله».[1] ويصح هذا فقط في حال قيامنا بإسقاط الزهد الذي تقبل من خلاله اليهود والمسيحيون إنسانيتهم المحدودة بصومهم من أجل إذلال النفس. وقد كتب المؤلف ذاته قائلاً: بأن الزهد «تغير رويداً رويداً إلى طريقة ما، للرجال كرجال وللنساء كنساء، ليرمز إلى قدرة الكنيسة على تجاوز الضعف البشري»، وهو تغير «تزامن مع إرساء المسيحية ديانة للإمبراطورية». ومع ذلك، ففي أواخر القرن الثاني، إن لم يكن قبل ذلك، يُظهر هيرماس أن العذارى، من النساء والعزاب من الرجال صاروا يشكلون رموزاً للحياة الإنجيلية التي امتازت بها الكنيسة. وقد كتب أمبروز Ambrose بعد ذلك بكثير قائلاً: «إن ميزة عقلنا يمكن استيعابها في ضوء توجه جسدنا».[2] وقد كان يفكر في الاعتدال والاحتشام اللذين من خلالهما نكبح أنفسنا ونضبطها. ومن المؤكد أن هذه الفكرة تبسط إلى حد بعيد تلك الطرق التي استخدم فيها الوثنيون واليهود والمسيحيون الامتناع الجسدي، ليروضوا من خلاله العقل، وليروضوا بعضهم بعضاً لإذلال أنفسهم أمام الله، أو الارتقاء بأنفسهم إلى رحابه، لكن نصف الحقيقة التي يقول بها أمبروز تقودنا إلى أهمية الامتناع الجسدي، إذا ما عرفنا عقلية الوثنيين واليهود والمسيحيين التي سادت في العالم الإغريقي – الروماني.

(1) Elm, Virgins, 384.

(2) Ambrose, On Duties, 1.18.71.

الزهد في العالم الإغريقي - الروماني

يتمثل الزهد في التقشف وعدم الالتفات إلى مغريات الحياة، وكذلك السيطرة
على النفس، وكبح شهواتها، مع نكران الذات ليصبح الفرد أو الجماعة في علاقة قرب مع المقدس. وتحظى ممارسات الزهد ومثله الثقافية العليا بأهمية عند الوثنيين والمجوس واليهود والمسيحيين بمختلف أطيافهم. وفي هذا الكتاب يقدم ريتشارد فين للمرة الأولى دراسة متكاملة لتقاليد الزهد الرئيسة التي لم تفهم بصورة صحيحة نتيجة تناولها بصورة منفصلة عن بعضها.
يقدم المؤلف دراسة مفصلة عن كيفية امتناع الناس عن الطعام، والشراب، والعلاقة الجنسية، والنوم، وجمع الثروات، والهدف الكامن من خلف ذلك السلوك، وكيف أثروا على الآخرين في العالم الإغريقي الروماني. وفي مقابل ذلك، يرسم الكتاب صورة لظهور الرهبانية في مصر، وآسيا الصغرى، وسوريا، وشمال أفريقيا، مع تقييم للدور المحوري الذي لعبه المفسر اللاهوتي أوريجينوس في القرن الثالث الميلادي، ويطرح تساؤلاً عن سبب انتشار الرهبانية بصور متنوعة في مناطق مختلفة..







